Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome VIII

Nos 2653-3260

Tables

Janvier-Décembre 1961

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Janvier-Juin 1961

2653. B. CAPELLE O. S. B. *Autorité de la liturgie chez les Pères.* — Rech. Théol. anc. méd. 21 (1954) 5-22. 1er s.

Les Pères invoquent le témoignage de la liturgie soit parce qu'ils y voient une tradition apostolique, soit en raison du caractère essentiel du rite, soit enfin parce qu'elle est un témoin qualifié de la doctrine. Les nombreux exemples empruntés à Prosper d'Aquitaine, aux premières réglementations ecclésiastiques, à Tertullien, Cyprien, Irénée et à quelques Pères grecs montrent que leurs appels à la tradition liturgique ont une valeur très inégale. C. V. P.

2654. G. JOUASSARD. *Aperçu sur l'importance de l'Ancien Testament dans la vie liturgique des premiers siècles chrétiens.* — Revue Études byzant. 16 (1958) 104-115.

L'Ancien Testament a été à l'origine la seule « Écriture » des chrétiens. Ce n'est que peu à peu, au cours du IIe siècle, que les écrits du Nouveau Testament prennent place dans l'assemblée chrétienne à côté de l'Ancien et sont considérés comme écriture inspirée. Les gnostiques mis à part, l'Ancien Testament garde sa place dans la lecture publique et est l'objet de commentaires. Mgr J. signale, p. 107, n. 2, la variété des manières dont les Pères citent l'Écriture. Il y aurait une réserve à faire au sujet de la lecture des évangiles. Saint Justin est le premier témoin à parler de cet usage. Mais il est évident que les évangiles — qu'il s'agisse de nos livres canoniques ou de recueils antérieurs — ont toujours eu leur place dans l'assemblée chrétienne. B. B.

2655. F.-M. BRAUN O. P. *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne* (Études bibliques). — Paris, J. Gabalda, 1959 ; in 8, XVIII-428 p. Fr. 35.

De cette importante étude sur la connaissance et l'usage du IVe évangile il n'y a qu'une petite partie qui rentre dans l'objet de ce *Bulletin*. C'est tout spécialement le chapitre consacré à Rome. Le P. B. y passe en revue les textes qui trahissent une influence de saint Jean en distinguant ce qui est certain de ce qui est probable ou possible. L'épître de Clément suppose une théologie apparentée à celle de l'apôtre, mais il n'y a pas trace d'une influence littéraire. Quant à saint Justin plusieurs passages semblent bien trahir une influence directe. A remarquer cependant que *I Apol.* 35 est à rapprocher non de *Jo.* 19, 13, mais de l'*Évangile de Pierre* 6-7. De toute manière le quatrième évangile était connu à Rome vers le milieu du IIe siècle. Valentin, qui en faisait usage, vint à Rome à cette époque. Mais le *Pasteur* d'Hermas remonte à peu près à la même époque et il trahit aussi l'influence de Jean. Le P. B. fait également appel à l'iconographie des catacombes et à l'usage de péricopes joanniques aux anciens scrutins baptismaux. Voir l'article du même auteur, *Bull.* VIII, n° 1408.

B. B.

2656. G. QUISPEL. *Il concetto dell'uomo nell'antichità cristiana.* — Nuovo Didaskaleion 4 (1950-51) 5-24.

Sujets variés autour du thème annoncé par le titre : identification du chrétien et du Christ et doctrine de l'ange gardien dans le christianisme primitif ; rapports entre gnostiques païens et gnostiques chrétiens au sujet de la doctrine de l'homme ; antécédents de l'*anima naturaliter christiana* chez Posidonius et Minucius Félix. C. V. P.

2657. J. DANIÉLOU S. J. *Das Leben das am Holze hängt.* — Kirche und Überlieferung. Herausgegeben von J. BETZ und H. FRIES (Freiburg i. Br., Herder, 1960 ; in 8, IX-380 p.) 22-34.

Deut. 28, 66 se trouve rapproché, depuis Méliton de Sardes et saint Irénée, de l'arbre du paradis. Ce n'est pas un hasard et cela suppose que le texte du Deutéronome a été incorporé très tôt à un recueil de *testimonia* sur la Passion. Le P. D. fait l'histoire de ce thème. Signalons en particulier saint Irénée, *Adv. haer.* IV, 10, 2 et V, 18, 3 et saint Hilaire, *Tract. de myst.* I, 35. Le texte est pris dans un sens spirituel et non dans le sens littéral, mais il a une valeur comme expression de la tradition. B. B.

2658. G. SÖLL. *Die Anfänge mariologischer Tradition.* Beitrag zur Geschichte der Marienlehre. — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 35-51.

Les origines de la tradition concernant Marie sont antérieures au concile d'Éphèse. La première partie de l'article traite du Nouveau Testament, la seconde de l'influence des textes bibliques sur la formation de la tradition mariologique, la troisième a pour objet l'influence des apocryphes. C. V. P.

2659. *Mariology.* Edited by J. B. CAROL O. F. M. Vol. I-II. — Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1955-57 ; 2 vol. in 8, XVI-434 et XII-606 p. Dl. 7.50 et 9.50.

Ces deux volumes constituent une véritable somme de mariologie où tous les aspects de ce traité sont passés en revue. Disons d'emblée que c'est surtout le premier de ces volumes qui doit retenir ici notre attention ; le second, en effet, est consacré à l'examen des problèmes proprement théologiques qui se posent en mariologie, à l'exception toutefois d'une section qui n'a pu trouver place à temps dans le premier volume, due au P. W. J. Burghardt S. J. sur « Marie dans la pensée patristique de l'Orient ». Le premier volume, lui, est à peu près entièrement consacré à des exposés d'ordre historique. Signalons ici un article du même P. Burghardt sur « la pensée patristique de l'Occident » ; puis des études du P. A. C. Rush sur « les apocryphes du Nouveau Testament » et de M. G. W. Shea sur « la mariologie médiévale » ; enfin deux belles sections du P. C. Gumbiger O. F. M. Cap. sur « les liturgies orientales » et du P. S. Daly O.S.B. sur « les liturgies occidentales ». De ces deux derniers, seul l'article sur les liturgies orientales présente de l'intérêt du point de vue historique, quoiqu'il nous ait paru presque entièrement de seconde main. On ne peut en dire autant, semble-t-il, des deux articles sur les Pères d'Orient et d'Occident, où le recours direct aux sources est beaucoup plus fréquent, et de la section que M. Shea consacre à la période médiévale. On le voit, cette bonne synthèse prend place parmi quelques

autres publiées récemment, telles *Maria*, ou la *Katholische Marienkunde*, ou encore *La Madonna secondo la fe e la teologia*. F. V.

2660. *The Dogma of the Immaculate Conception.* History and Significance. Edited by E. D. O'Connor. — Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1958 ; in 8, xx-648 p. et 26 pl. Dl. 10.

Ce bel ouvrage collectif est divisé en deux parties : histoire et théologie du dogme de l'immaculée conception. Nous retiendrons ici les enseignements de la première de ces parties, notamment les contributions sur l'immaculée conception à l'époque patristique (Mgr J. Jouassard), dans l'Église byzantine (Fr. Dvornik), dans la liturgie (C. A. Bouman) et au moyen âge (C. Balić O. F. M. et, partiellement, W. Sebastian O. F. M.). On remarque que le choix des collaborateurs, pour cette partie historique comme pour l'autre, est de premier ordre : c'est ce qui autorise à considérer cette publication comme l'une des plus importantes depuis l'article de X.-M. Le Bachelet et de M. Jugie sur l'immaculée conception dans le *Dictionnaire de Théologie catholique.* Remarquons en outre un des mérites de cet ouvrage : la bibliographie très complète des publications sur l'immaculée conception parues de 1830 à 1957, par laquelle s'achève le volume (p. 531-621). Des appendices précieux traduisent en anglais quelques textes marials des apocryphes du Nouveau Testament, puis un sermon médiéval sur la conception de Marie (contenu dans PL 149, 319-326, du XIIe siècle) et enfin un extrait de l'*Aurora* de Pierre Riga († 1209), remarquable pour les symboles bibliques appliqués à Marie (d'après le ms. *Notre Dame Univ. 3*, f. 176). F. V.

2661. R. M. Huber O. F. M. Conv. *The Immaculate Conception in the Western Church.* — Miscellanea francesc. 54 (1954) 140-197.

Cette étude parcourt successivement les périodes suivantes : l'âge patristique (la sainteté de Marie), les premières controverses (Anselme de Cantorbéry, Osbert de Clare, Eadmer), Bernard de Clairvaux et ses adversaires, les scolastiques, Duns Scot et ses émules, les dernières résistances chez les Dominicains et chez d'autres religieux. C. V. P.

2662. K. Rahner. *Virginitas in partu. Ein Beitrag zum Problem der Dogmenentwicklung und Überlieferung.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, no 2657) 52-80.

Le P. R. rassemble quelques observations pertinentes au sujet de la thèse bien connue de A. Mitterer sur la virginité de Marie « in partu ». Il montre d'abord que les diverses formules employées par les Pères et les conciles particuliers ne visent pas toujours à donner une idée bien concrète de l'enfantement par Marie, de sorte que, si la doctrine de sa virginité perpétuelle appartient bien à la tradition, ces formules ne s'accordent pas à affirmer la conservation de son intégrité corporelle à la suite de la naissance de son Fils. Il rappelle ensuite que la doctrine de la « virginitas in partu » ne remonte pas aux apôtres, mais plutôt aux évangiles apocryphes, qui sont tous d'inspiration plus ou moins docétiste. La troisième partie de l'article aborde le problème d'un point de vue spéculatif.

La même étude a été publiée dans K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. IV : *Neuere Schriften*, Einsiedeln, Benziger, 1960, p. 173-205. C. V. P.

2663. W. J. Burghardt S. J. *The Testimony of the Patristic Age Concerning Mary's Death.* — Marian Studies 8 (1957) 58-99.

Le P. B. examine successivement les témoignages patristiques avant Éphèse, la littérature apocryphe sur le *Transitus Mariae*, l'ancienne fête de la Dormition de Marie en Orient et en Occident, la littérature homilétique grecque du VIIe et du VIIIe siècle, les témoignages occidentaux d'Éphèse à Bède le Vénérable, les traditions sur la tombe de la Vierge à Jérusalem et à Éphèse. Les textes sont souvent cités en traduction anglaise. L'auteur, qui semble devoir beaucoup au P. M. Jugie, a négligé de donner une synthèse de ses analyses. F. V.

2664. R. Laurentin. *L'interprétation de Genèse 3, 15 dans la tradition jusqu'au début du XIIIe siècle.* — La nouvelle Ève, I (Bulletin de la Société française d'études mariales 12, 1954. — Paris, P. Lethielleux, 1955 ; in 8, VIII-172 p.) 77-156.

Après dom F. L. Drewniak (voir *Bull.* II, n° 1048) et le P. T. Gallus (voir *Bull.* VIII, n° 2372), M. L. veut répondre à la question : comment le texte de *Gen.* 3, 15 a-t-il été compris dans la tradition de l'Église ? Près de 250 textes, allant de Justin à Guillaume d'Auvergne et Germain II de Constantinople, sont examinés. Les conclusions de cette importante enquête peuvent se résumer comme suit. Génétiquement l'interprétation la plus ancienne est l'interprétation collective de Justin. Sur la base de ce sens collectif Irénée dégage le sens christologique et marial. Après lui l'interprétation christologique s'estompe en faveur de l'interprétation morale allégorique (on sait que pour saint Augustin l'adversaire du serpent est l'Église ; si Augustin met l'accent sur l'effort personnel de l'homme contre les tentations, il est certain qu'il n'oublie pas un instant le Christ, sans qui nous sommes vaincus d'avance). D'Isidore de Séville à Fulbert de Chartres, les auteurs hésitent entre le sens moral allégorique d'Augustin et le sens christo-marial selon la lignée irénéenne. Enfin Fulbert de Chartres applique à Marie le schème moral augustinien : « Chez Fulbert, c'est Marie qui remporte elle-même le triomphe, mais il s'agit du triomphe tout personnel de sa parfaite sainteté. Dans l'interprétation ancienne Marie intervenait comme Mère de la Descendance par excellence, qui est le Christ Sauveur. Ici elle se substitue à lui comme auteur de la victoire » (p. 102-103). D'autres écrivains font la synthèse entre cette nouvelle interprétation mariale et l'interprétation ancienne de type christologique.

L'étude se recommande par la clarté de l'exposé, le souci des nuances et l'interprétation fidèle des textes examinés. C. V. P.

2665. G. Jouassard. *Le parallèle Ève-Marie aux origines de la patristique.* — Bible et Vie chrétienne, n° 7 (1954) 19-31.

Le parallèle Ève-Marie chez Justin, Irénée et Tertullien. Mgr J. pense que, pour saint Irénée, Marie a « directement coopéré » à l'œuvre du salut.

2666. Melchior a S. Maria O. C. D. *Maria's geestelijk moederschap in het licht van de kerkelijke overlevering.* — Maria's geestelijk moederschap. Verslagboek der twaalfde Mariale Dagen 1953, Tongerlo 1953 (Tongerlo, Norbertijner Abdij, 1954 ; in 8, 207 p. Fr. 130) 98-141.

La doctrine de la maternité spirituelle de Marie à l'égard des fidèles est déduite : 1) de la « récapitulation », notamment chez saint Irénée, *Adv. Haer.* IV, 33, 11 ; 2) du fait que Marie est considérée comme la mère du corps mystique (chez saint Augustin et plus tard en Occident à partir du XIe siècle) ; 3) de la médiation universelle de Marie (chez saint Éphrem et après lui chez saint Bernard) ; 4) des paroles « Ecce mater tua » (à partir de saint Anselme). C. V. P.

2667. B. CAPELLE O. S. B. *Typologie mariale chez les Pères et dans la liturgie.* — Questions liturg. et paroiss. 35 (1954) 109-121.

La portée mariale des textes de l'Ancien Testament est dépendante et solidaire de leur caractère messianique, soit qu'ils s'appliquent à la mère du Messie (sens littéral typique), soit à l'Église, dont Marie est un membre éminent.

C. V. P.

2668. Y. M.-J. CONGAR O. P. *Marie et l'Église dans la pensée patristique.* — Revue Sciences philos. théol. 38 (1954) 3-38.

Sur la base des textes patristiques rassemblés par A. Müller (voir *Bull.* VI, n° 1305) le P. C. explique le sens exact des trois affirmations suivantes, qui résument la pensée des Pères jusqu'à saint Augustin : Marie est la première réalisation de la maternité virginale et un type de l'Église ; Marie est une récapitulation d'Ève ; il existe une continuité entre Marie et l'Église, comme il y en a une entre le Christ et les membres de son corps mystique.

Si l'on ne veut pas fausser les perspectives patristiques, il faut partir du plan de Dieu arrêté dans le ciel, se dévoilant et se réalisant graduellement sur la terre à travers les « types » scripturaires (à la fois révélation et première ébauche) et aboutissant finalement à l'Église, réalité définitive.

Or, en parlant de Marie dans ses rapports avec l'Église, les Pères pensent d'abord à cette dernière, terme réel du propos de Dieu et du mystère qui se réalise en elle (la naissance d'en-haut) ; ce plan divin, ils le retrouvent en Marie, en laquelle d'abord et d'une façon décisive il s'est réalisé. Le tort de beaucoup de théologiens est d'oublier ce *tertium quid*, ce plan divin par lequel et dans lequel Marie et l'Église sont mises en continuité selon un rapport de type et d'anti-type. De toute façon Marie, dans cette perspective, ne peut être considérée comme la *source* de ce qui se réalise dans l'Église.

L'idée du plan divin éclaire aussi la notion de la récapitulation. La nouvelle Ève, mère des vivants, c'est en premier lieu l'Église et en second lieu Marie dans le sens suggéré plus haut : Marie (mais aussi d'autres femmes) « récapitule » Ève, en vue du mystère final de l'Église. Aussi la formule *per feminam mors, per feminam vita* n'implique nullement dans la pensée des anciens Pères que Marie est la source de la vie pour les élus.

Enfin les Pères ont reconnu une homogénéité entre la manière dont l'Église engendre les membres du Christ et celle dont Marie a conçu et enfanté le Christ. Ici le P. C. corrige A. Müller : Marie n'est pas l'Église, c'est-à-dire l'humanité acceptant son union avec Dieu. Pour saint Augustin, dont Müller se réclame, la foi de Marie n'est pas l'énergie par laquelle elle a enfanté Jésus, mais seulement une disposition préalable. Par sa foi Marie est membre de l'Église plutôt que mère. Selon Augustin, toute l'Église est un organisme de salut dans lequel les fidèles individuels exercent, dans l'unité, la maternité spirituelle de l'Église. C'est cette maternité qu'Augustin attribue à Marie. C. V. P.

2669. H. BURN-MURDOCH. *The Development of the Papacy.* — London, Faber & Faber, 1954 ; in 8, 432 p. Sh. 42.

Les témoignages du passé (textes et événements) pour ou contre la doctrine de la primauté du pape ont été diversement appréciés par les historiens du dogme et les théologiens catholiques ou protestants. M. B.-M. reproduit ces témoignages ou les rappelle succinctement et adjoint à chacun d'eux un bref aperçu mettant en balance les arguments favorables (A : *affirmative*) et les arguments défavorables (N : *négative*) à la doctrine. Dans l'ensemble du livre les cinq premiers siècles sont traités avec assez bien de détail ; par contre, on passe plus rapidement sur la période allant du VIe siècle à nos jours.

M. B.-M. a eu le souci de reproduire les textes et de rappeler les événements avec le plus de précision possible et de mettre les arguments les plus forts de chaque côté avec un fair play qui l'honore, tout en laissant au lecteur le soin de juger par lui-même. Néanmoins l'objectivité de l'exposé et des arguments A et N demeurera toujours, quoi qu'on fasse, sujet à critique. M. B.-M. ne se fait pas d'illusion et répète modestement une parole de dom J. Chapman : « I have done my best to be careful and fair, I dare say with imperfect succes ».

Pour une critique détaillée du livre, voir R. RUSSELL O. S. B. et C. STOCKFORD O. S. B., *The Development of the Papacy*, dans *Downside Review* 72 (1954) 245-255. C. V. P.

2670. D. W. O'CONNOR, Jr. *Peter in Rom: An Investigation into the Literary, Liturgical and Archeological Evidence for the Residence, Martyrdom and Burial of Peter of Rome.* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 691.

Ce résumé expose le plan de la dissertation de M. O'C. présentée à la Columbia University. Tous les témoignages littéraires, liturgiques et archéologiques sur la venue de saint Pierre à Rome sont examinés et appréciés. M. O'C. condense ainsi ses conclusions : 1) saint Pierre a dû résider à Rome un certain temps, probablement à la fin de sa vie ; 2) ce n'est pas lui qui a fondé l'Église de Rome ; 3) il n'en a pas été l'évêque pendant un quart de siècle comme le dit le *Liber pontificalis* ; 4) il y a probablement été crucifié comme chrétien ; 5) son souvenir s'est perpétué dans les traditions de l'Église et par l'érection d'un simple monument à l'endroit de son supplice ; 6) son corps n'a très probablement pas été récupéré pour y être enterré et plus tard on aura de bonne foi confondu le lieu de sa mort avec celui de sa sépulture. Dissertation de 660 p., en microfilm Dl. 8.35. H. B.

2671. P. RASI. *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima del Concilio di Trento* (Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino, vol. 23, anno 1957). — Napoli, E. Jovene, 1958 ; in 8, 217 p. L. 1500.

Un premier chapitre retrace l'histoire du consentement matrimonial et des formes juridiques de sa célébration jusqu'à Gratien et Pierre Lombard. Mais l'essentiel de cet ouvrage très documenté est constitué par les deux chapitres suivants, étudiant la célébration des fiançailles et celle du mariage chez les civilistes et chez les canonistes, du XIIIe au XVIe siècle (concile de Trente non compris). Cette enquête, qui se base en général sur les textes imprimés, aboutit à établir que « l'unique élément nécessaire est le *consensus* manifesté, pourvu

qu'il ne demeure pas *interior* et qu'il soit *de praesenti* » (p. 209), et cela jusqu'au moment où le concile de Trente demandera *ad substantiam* des *verba* et le curé comme *testis necessarius*. Ce travail met aussi en relief l'intime corrélation du droit canonique et du droit civil à cette époque, et leur commune subordination au droit divin. F. V.

2672. A. STIEGLER. *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte.* — München, Schnell & Steiner, 1958 ; in 8, XVI-171 p. Mk. 9.80.

En quel sens l'Église a-t-elle entendu le concept de droit ? Après avoir rappelé les divers vocables employés pour désigner ce concept dans les langues hébraïque, grecque et latine, M. S. étudie le sens du terme dans l'Ancien Testament, où domine une conception théocratique de la société, et dans le Nouveau centré sur l'autorité du Christ ; nous n'avons pas à nous y arrêter. Voici, avec la *Didachè* et d'autres écrivains des deux premiers siècles chrétiens, quelques amorces. C'est au IIIe siècle, avec Tertullien, qu'on rencontre pour la première fois le concept de *ius naturae* et, avec Cyprien et Lactance, la première confrontation du droit ecclésiastique avec l'enseignement des philosophes classiques, grecs et romains. Ce qui donne à M. S. l'occasion de rappeler les conceptions de ceux-ci sur le droit naturel et le droit positif ; l'étude est soigneusement menée depuis Pythagore en passant des Grecs aux Latins (Cicéron et les juristes du droit romain). Avant saint Ambroise, les auteurs ecclésiastiques ont émis occasionnellement quelques remarques. Avec saint Ambroise, dont la formation était juridique on arrive à plus de précision, mais de caractère plutôt pratique. Saint Augustin est théologien : on connaît ses idées sur la loi éternelle, source de toutes les autres lois, où sont nettement distinguées la loi naturelle et la loi positive. Et ainsi Augustin est amené à séparer le droit et la morale : la loi éternelle, dont dérive la loi morale, considère l'homme dans ses rapports avec Dieu, tandis que le droit envisage l'homme dans ses relations avec ses semblables. Saint Isidore est le pont qui relie les Pères de l'Église au Décret de Gratien. Celui-ci définit le droit naturel : *quod in lege et evangelio continetur*, définition qui convient parfaitement à la loi surnaturelle telle que l'envisage l'Église (mais il faut ajouter que c'était là confondre droit naturel et droit positif, divin ou ecclésiastique). Après Gratien défilent quelques décrétistes (Bandinelli, Rufin, Étienne de Tournai, Jean de Faenza, Simon de Bisignano, Huguccio, Sicard de Crémone) et les théologiens, prédécesseurs de saint Thomas (Pierre Abélard, Pierre Lombard, Alexandre de Halès dans sa Somme théologique, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, saint Bonaventure). Pour tous ces auteurs, M. S. a pu bénéficier des travaux parus récemment. Arrivé à saint Thomas d'Aquin, M. S. se livre à une étude plus personnelle en commentant la question 57 de la *II^a II^{ae}*, en définissant les rôles respectifs de la raison et de la volonté dans l'élaboration de la loi, et l'intégration des vues d'Aristote. Après saint Thomas d'Aquin, c'est la tendance volontariste qui prévaut avec Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham, Jean Gerson et Gabriel Biel. L'enquête se termine avec Suarez, qui introduit la science juridique dans des voies naturelles.

Dans une vue panoramique où figurent tant de personnages, se glisse nécessairement l'une ou l'autre imprécision. Nous nous bornons à en citer deux, en ce qui concerne saint Thomas d'Aquin. M. S. distingue la loi et le droit : la loi est le fondement, la cause efficiente du droit (p. 133-134, 142). C'est sans doute trop dire. Dans le Commentaire des Sentences, saint Thomas identifie la loi naturelle et le droit naturel (*In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1). Et si, dans la

Somme théologique, il consacre un chapitre à la loi naturelle (*Iª IIªᵉ*, q. 94) et un autre au droit naturel (*IIª IIªᵉ*, q. 57), c'est en raison de la tradition qui transmettait les exposés de deux auteurs, Gratien et Aristote. Sans doute, saint Thomas écrit : *lex est aliqua ratio iuris* (*IIª IIªᵉ*, q. 57, a. 1, ad 2um) ; toutefois le terme *ratio* ne signifie pas cause efficiente, mais plutôt cause exemplaire ; d'ailleurs en ce passage saint Thomas parle de la loi positive. Une seconde remarque, plus importante, concerne le rôle de la raison et de la volonté dans l'élaboration de la loi. Quand saint Thomas écrit que la loi est une *ordinatio rationis ad bonum commune*, il entend non pas seulement la raison théorique qui est la lumière de la volonté, « Lichtträger », mais essentiellement et formellement la raison pratique, laquelle dirige impérativement la volonté. Or ce concept de raison pratique est totalement absent de l'exposé de M. S. qui, conformément à la théologie morale de ces derniers siècles, ne comprend pas le sens très précis du terme chez saint Thomas. La loi est essentiellement un acte de la raison pratique dirigeant impérativement la volonté des sujets à réaliser le bien commun qui est le but de la loi. Je me permets de renvoyer pour tous ces points aux *Études de morale, Histoire et doctrine*, Gembloux 1961, p. 167-174, 183-190, 226-227. O. L.

2673. *Naturrecht.* — Staatslexikon, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. Sechste, völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Bd. V (Freiburg, Herder, 1960 ; in 4) col. 929-984.

Douze écrivains ont collaboré à cet article massif, mi-doctrinal et mi-historique, concernant le droit naturel. Seul le point de vue historique nous intéresse ici. On lit d'abord une vue d'ensemble des problèmes depuis l'antiquité classique jusqu'à nos jours. Une seconde section, beaucoup plus développée, s'attache plus spécialement aux conceptions qui se sont fait jour au sein de l'Église catholique pendant la période patristique, le moyen âge, la scolastique postérieure de l'Espagne et l'époque actuelle. Le tout est abondamment documenté ; une riche bibliographie clôt l'étude (col. 979-984), véritable encyclopédie, grandement utile à tous ceux qui veulent scruter les bases d'une sérieuse philosophie juridique. O. L.

2674. PH. DELHAYE. *Permanence du droit naturel* (Analecta mediaevalia Namurcensia, 10). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1961 ; in 8, 156 p.

Nous avons récemment signalé une série d'articles, à la fois historiques et doctrinaux, de M. D. sur le droit naturel (voir *Bull.* VIII, nº 2181). La partie doctrinale a été soigneusement revue et reprise dans ce nouvel ouvrage et enrichie d'une introduction sur la polyvalence du terme « droit naturel ». La partie historique a été, non seulement revue, mais notablement augmentée et le tout constitue une vue générale de l'histoire des théories sur le droit naturel depuis la philosophie antique jusqu'au XVIIIᵉ siècle. M. D. peut donc parler d'une « permanence du droit naturel », car à toutes les époques les penseurs se sont souciés de l'existence, de la nature et du contenu du droit naturel. Le lecteur voudra bien se reporter à la recension signalée plus haut. Nous notons ici les chapitres nouveaux. M. D. résume les hésitations des premiers écrivains ecclésiastiques antérieurs à saint Ambroise et à saint Augustin. Avant de reproduire l'exposé sur saint Thomas, le savant historien définit les tendances du XIIᵉ siècle, l'une théologique, incarnée dans le Décret de Gratien et les décrétistes, l'autre philosophique, professée par l'école de Chartres et spécialement par Alain de Lille, qui distingue nettement entre les vertus naturelles (et donc le droit naturel)

et les vertus chrétiennes. Entre saint Thomas et Suarez M. D. introduit fort heureusement la position de Guillaume d'Ockham, qui réagit contre l'intellectualisme de saint Thomas, basé sur l'essence des choses, pour accentuer la liberté souveraine de Dieu et donc l'extrinsécisme du droit naturel. Cette thèse a exercé son influence sur Suarez, pour lequel il n'y a de loi morale que par conformité à une loi positive (et l'on pourrait ajouter que c'est à cause de cette influence que Suarez n'a plus saisi le concept de « raison pratique », capital en philosophie morale thomiste, et a remplacé la raison pratique par la volonté). Après Suarez, M. D. présente Philippe Melanchthon, qui a des points de contact avec Guillaume d'Ockham, mais ne conçoit pas une morale qui ne serait pas religieuse, se rapprochant de la sorte de saint Augustin. Enfin M. D. signale les deux tendances foncières de l'époque moderne, le pessimisme de Hobbes et l'optimisme des philosophes du XVIIIe siècle, célébrant la « bonne nature ».

On le voit, le savant auteur n'a pas songé à écrire une histoire détaillée des doctrines, mais à donner une vue d'ensemble basée sur l'étude des penseurs les plus représentatifs des diverses tendances et des diverses époques. D'autre part, M. D. n'a pas voulu se borner à faire de l'histoire au sens strict du mot, comme le font certains historiens, soit par incapacité de creuser un sujet en profondeur, soit par défiance à l'égard de synthèses qui, après quelque temps, s'avèrent prématurées. M. D. a voulu faire ce qu'il appelle du « survol », lui permettant de tirer la philosophie de l'histoire. A vrai dire, cette tentative n'est pas sans péril, car l'acuité de l'œil de l'historien n'est pas infinie. Plus on s'éloigne des faits concrets, plus la vue de ces réalités perd de sa précision et pourrait finir par défigurer la réalité. M. D. a su éviter cet écueil en restant en contact avec les faits. C'est surtout par cette prudente évasion du détail que l'ouvrage de M. D. prend tout son intérêt et sera lu avec avidité par les nombreux lecteurs que rebute la minutieuse érudition des purs historiens.

O. L.

2675. M. A. Bellis. *« Levantes manus puras » nell'antica letteratura cristiana.* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-57) 9-39.

Dans le geste des mains levées ou étendues les chrétiens voient une image du crucifié (Justin, Tertullien, *Odes de Salomon,* Cyprien) ; les mains levées expriment aussi l'élan de l'âme vers Dieu (Clément d'Alexandrie, Origène). Les mains pures sont l'expression des dispositions intérieures de l'homme qui prie ; témoignages de Barnabé, Justin, du *Pasteur* d'Hermas, des *I* et *II Clem.*, d'Athénagore, Irénée et Clément d'Alexandrie. Tertullien, Cyprien et Origène ne sont pas examinés à propos de cette seconde partie du thème. C. V. P.

2676. L. Bouyer. *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères* (Histoire de la spiritualité chrétienne, 1). — Paris, F. Aubier, 1960 ; in 8, 635 p.

L'ouvrage s'ouvre sur un essai de définition de la spiritualité comme distincte de la dogmatique et de la morale. Elle se distingue de la dogmatique parce que, au lieu d'étudier en soi l'objet de la croyance, elle étudie ses réactions dans la conscience religieuse. Elle se distingue de la morale parce que, au lieu d'étudier l'ensemble du comportement humain, elle se concentre sur les actes qui ont une relation immédiate à Dieu, telles la prière et l'ascèse. En pratique cependant les frontières sont assez mouvantes. Ainsi pour saint Irénée la récapitulation rentre dans la spiritualité (p. 281) ; mais quand on arrive à saint Ambroise,

saint Jérôme et saint Augustin (p. 542), il semble que la spiritualité s'identifie à l'ascétisme. Le fait est souligné dans la conclusion : « A partir du moment où les persécutions ont cessé, où le martyre n'a plus été tellement un idéal actuel, c'est le monachisme qui condense tout le progrès, ou disons plus simplement le développement de la spiritualité chrétienne » (p. 619). Faut-il croire que, passé le temps des persécutions, la croyance n'a plus de réaction dans la conscience chrétienne ? Ou que les actes du simple chrétien qui ont une relation immédiate avec Dieu sont devenus sans importance ? La spiritualité est-elle devenue un objet de luxe pour les moines, mais inaccessible au peuple de Dieu ? Toute la doctrine spirituelle de saint Ambroise, par exemple, est-elle concentrée dans ses écrits sur la virginité ? Ce qui est dit de saint Cyrille et de saint Léon dans la conclusion générale (p. 623-627) — pourquoi dans la conclusion générale ? — ne suffit pas à corriger l'impression qu'on ne sait pas toujours de quoi on parle. Je crois que ce défaut est inhérent au sujet, car malgré les définitions qu'on peut en donner, la théologie spirituelle reste une matière assez floue. Notons aussi que le P. B. a consacré la plus grande partie de son effort à la gnose et à l'école d'Alexandrie. On est étonné de voir arriver saint Jean Chrysostome et l'école d'Antioche dans un chapitre intitulé « Développements et contre-courants » (p. 504-541), qui a l'air d'un fourre-tout dans lequel on rencontre Synésius de Cyrène et Tertullien.

Ces réserves n'enlèvent rien à la richesse de l'étude du P. B. On y trouvera une masse de faits et d'idées présentés d'une manière originale, parfois un peu tumultueuse, surtout pour l'Orient. Est-il possible de faire mieux ? L'étude de la théologie spirituelle en est encore à ses débuts et pour en faire une synthèse valable, il faudrait des travaux d'analyse plus nombreux. Il a fallu au P. B. un grand courage pour entreprendre une étude de la spiritualité des Pères, — je laisse de côté le Nouveau Testament, — et de faire un inventaire même provisoire. Que cet inventaire soit incomplet, que l'essai de synthèse manque de proportions, ce sont là des défauts inévitables dans l'état actuel. B. B.

2677. V. Ussani. *Per un esemplare cassinese di « Rotas opera ».* — Studi medievali 16 (1943-50) 237-240.

2678. A. Dain. *Au dossier du mot carré « Sator ».* — Revue Études latines 29 (1951) 84-85.

2679. S. Euringer. *Das Sator-Arepo-Quadrat. Aberglaube oder Arkandisziplin?* — Histor. Jahrb. 71 (1952) 334-353.

2680. H. Hommel. *Die Satorformel und ihr Ursprung. Studien zum Problem Christentum und Antike.* — Theologia Viatorum 4 (1952) 108-180.

2681. H. Last. *The Rotas-Sator Square. Present Position and Future Prospects.* — Journ. theol. Studies, n. s. 3 (1952) 92-97.

2682. F. Dornseiff. *Martialis IX, 95 und Rotas-Opera-Quadrat.* — Rheinisches Museum Philol., n. F. 96 (1953) 373-378.

2683. J. Vendryes. *Une hypothèse sur le carré magique.* — Comptes rendus Acad. Inscript. et Belles-Lettres 1953, 198-208.

2684. J. Orcibal. *« Dei agricultura » : le carré magique Sator Arepo, sa valeur, son origine.* — Revue Hist. Relig. 146 (1954) 51-66.

2685. J. Carcopino. *Études d'histoire chrétienne. Le christianisme secret du carré magique. Les fouilles de Saint-Pierre et la tradition.* — Paris, A. Michel, 1953 ; in 8, 291 p.

Divers essais de solution d'un problème provisoirement insoluble. Le carré *Sator* n'est peut-être qu'un assemblage de lettres et de mots, auquel les superstitieux attribuaient une efficacité magique sans trop se préoccuper du sens précis des mots ou de leur ensemble comme le font les savants modernes.

2686. G. Gianelli. *La primitiva Chiesa cristiana di fronte alle persecuzioni e al martirio.* — Nuovo Didaskaleion 3 (1949) 5-22.

Passe en revue l'histoire des persécutions et souligne leur caractère providentiel.

2687. L. Herrmann. *Les interpolations de la lettre de Pline sur les chrétiens.* — Latomus 13 (1954) 343-355.

La lettre X, 96 « est truffée d'interpolations ». M. H. expurge d'abord le rescrit de Trajan (lettre X, 97), puis il s'attaque à la lettre de Pline. Sa thèse est : « Tout ce qui affirme l'innocence des chrétiens a été interpolé dans un but tendancieux ». Et de retrancher jusqu'à ce que la lettre ait à peu près la même longueur que les autres qui figurent dans le recueil. L'auteur probable des « interpolations » serait un certain Apollonius ou Apollonios (M. H. emploie les deux formes, sans qu'on puisse dire quelle est la bonne), mort martyr en 184.

C. V. P.

2688. J. J. Thierry. *Note sur les τὰ ἐλάχιστα τῶν ζώων au chapitre XX de la Iª Clementis.* — Vigiliae christ. 14 (1960) 235-244.

On traduit souvent le mot *συνέλευσι* dans ce passage par union sexuelle. M. Th. illustre ce texte par l'exemple classique de la *pina*, coquillage bivalve, et montre par des citations d'auteurs profanes qu'il ne s'agit pas de l'union sexuelle, mais de la collaboration pacifique des animaux qui donnent ainsi l'exemple à l'homme. La démonstration me paraît convaincante. B. B.

2689. G. Jouassard. *La nouvelle Ève chez les Pères anténicéens.* — La nouvelle Ève, I (Bulletin de la Société française d'études mariales 12, 1954. — Paris, P. Lethielleux, 1955 ; in 8, VIII-172 p. 35-54. IIe s.

Examine la pensée de la *II Clementis*, du *Dialogue avec Tryphon* et surtout de saint Irénée (p. 37-53). Mgr J. constate sagement que les problèmes relatifs au cycle de la nouvelle Ève sont nombreux et complexes (surtout chez saint Irénée) : problèmes des relations entre les différents thèmes, des influences exercées par chacun d'eux, de leur origine respective, etc. Il ne veut que déblayer le terrain en indiquant « les axes à suivre et les pistes à débrouiller ».

C. V. P.

2690. L. Alfonsi. *Nota giustinea.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 46-48.

Qui sont les philosophes que saint Justin (*Dial. c. Tryph.* 2) appelle *θεωρητικοί* ? Ce sont des contemplatifs, des mystiques. Dans le texte étudié il faut considérer comme une glose soit le mot *θεωρητικοί*, soit le mot *Πυθαγορικοί*.

C. V. P.

2691. H. CHADWICK. *The Sentences of Sextus*. A Contribution to the History of Early Christian Ethics (Text and Studies, New Series, 5).— Cambridge, University Press, 1959 ; in 8, XII-194 p. Sh. 30.

L'intérêt de M. Ch. s'est porté sur une collection de 451 sentences morales remontant au IIe siècle de notre ère et attribuée à Sextus. Ce recueil eut très vite un succès considérable dans les milieux chrétiens, comme on peut le déduire de certaines remarques d'Origène. Dès le IIIe siècle, il fut traduit en syriaque (deux versions différentes, assez libres et paraphrastiques, qui ont fini par fusionner dans la tradition manuscrite) et en arménien (versions plus exactes que les syriaques). Dans l'arménien, un choix de sentences de Sextus est mêlé à la tradition d'Évagre le Pontique ; or on remarque la même confusion dans les florilèges postérieurs, notamment dans les *Sacra parallela* attribués à Jean Damascène. En Occident, la collection a été connue dans la version latine, suffisamment fidèle, de Rufin. Les éditions du recueil étant devenues rares, les études de M. Ch. (p. 97-181) sont ici précédées de l'*Enchiridion* de Sextus (texte grec et version de Rufin en regard) auquel sont jointes deux collections apparentées : l'*Épitomé* de Clitarque et une suite de sentences pythagoriciennes (p. 3-94).

Le texte latin est, à peu de choses près, repris à l'édition critique, pratiquement définitive, de J. Gildemeister (Bonn 1873), accompagné d'un apparat réduit. Mais pour le texte grec, M. Ch. a revu personnellement les deux seuls témoins connus : *Π*, *Patmos 263*, Xe siècle, f. 213-226 (d'après une collation de M. Lloyd-Jones), et *Y*, *Vat. gr. 742*, XIVe siècle, f. 2-23. Il a fait intervenir, avec la prudence qui s'impose, le témoignage des versions (à travers leurs traductions modernes pour le syriaque et l'arménien). L'ordre des sentences diffère profondément dans *Π* et *Y*, l'ordre de *Y* étant en gros soutenu par Rufin et le syriaque ; mais pour le texte *Π* semble plus proche de Rufin, tandis que *Y* est assez souvent soutenu par le syriaque. D'après M. Ch., il ne faut pas exagérer la portée de ces rapprochements. Noter que les traditions grecque, syriaque et arménienne comportent des suppléments au corpus primitif qu'ont connu Origène et Rufin, suppléments dont M. Ch. donne le texte grec dans divers appendices (p. 64-72) mais qui n'intéressent pas l'objet propre de ses recherches.

Celles-ci constituent, nous l'avons dit, la seconde partie de l'ouvrage, certainement la plus importante aux yeux de l'auteur. Dès la préface (p. X-XI), M. Ch. délimite très nettement son sujet. Il veut non pas faire l'histoire des collections de sentences, mais cerner les affinités et les différences entre l'éthique chrétienne au IIe siècle et celle du milieu environnant. La collection est-elle chrétienne ou purement païenne ? C'est dans cette optique que sont signalées les sources de Sextus (voir en particulier les notes groupées p. 163-181) et c'est pourquoi est donné le texte de ses parallèles (Clitarque, sentences pythagoriciennes), qui doivent aider à déceler les intentions et présuppositions du compilateur. Après une brève synthèse de l'enseignement moral du recueil (p. 97-106), M. Ch. étudie le témoignage d'Origène (p. 107-116). En plus des deux citations explicites du *Contra Cels.* VIII, 30 et du *Comm. in Matth.* XV, 3, M. Ch. a retrouvé des allusions non décelées jusqu'ici : *Comm. in Ezech.* I, 11 = Sextus, n° 352, et un extrait de la *Philocalie* conservé par Épiphane, *Panarion* LXIV, 7, 3 (éd. K. HOLL II, 416) = Sextus, n°s 22 et 352. Et, s'opposant à la plupart de ses devanciers, M. Ch. conclut qu'aux yeux d'Origène, les sentences de Sextus étaient un recueil chrétien. Le témoignage de Jérôme par contre (p. 117-137) aboutit à la conclusion inverse. Jérôme en effet a plusieurs fois reproché à Rufin d'avoir attribué à Xyste, évêque de Rome et martyr (IIIe siècle), un recueil où nulle mention n'est faite du Christ, des patriarches, des prophètes ou des apôtres.

Jérôme attribue les sentences à un philosophe païen, le pythagoricien Sextus. M. Ch. pèse très soigneusement ce témoignage. Il cherche aussi ce qui a accrédité l'attribution au pape Xyste II, — que Rufin n'a pas inventée, contrairement à ce qu'insinue Jérôme, — et comment d'autre part Jérôme en est venu à parler d'un pythagoricien Sextus, dont l'identification se révèle assez problématique. Dans un dernier chapitre (p. 138-162), l'évidence interne amène M. Ch. à la conviction qu'il s'agit d'une (ou de plusieurs) collection païenne revue et retouchée par un chrétien. L'ouvrage se termine par un index des mots grecs (p. 184-192) et un index des noms propres et des sujets traités (p. 193-194).

F. P.

2692. Q. Cataudella. *Celso e gli apologeti cristiani.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 28-34.

Un examen attentif du *Discours* conduit M. C. à la conclusion que Celse a ignoré presque tout de la littérature apologétique chrétienne. Il aurait utilisé surtout un écrit païen attaquant le christianisme. Son œuvre ne serait donc pas aussi originale qu'on le croit souvent. C. V. P.

2693. A. Grillmeier S. J. *Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 119-169.

Ces cinquante pages constituent une véritable histoire de la théologie, depuis le début de l'époque patristique jusqu'au seuil du XIIIe siècle. Cette matière extrêmement vaste est vue sous l'angle précis de l'élaboration progressive d'une théologie savante au départ d'un donné de foi « pré-scientifique ». L'auteur consacre des notices quelque peu détaillées à Origène, saint Augustin, le Pseudo-Denys, Boèce, Gennade de Marseille, Fulgence de Ruspe. Il montre comment leurs élaborations théologiques ont préparé la voie aux exposés déjà méthodiques et systématiques des préscolastiques du XIIe siècle, comme Anselme de Cantorbéry, Abélard, Pierre Lombard, les Victorins et autres théologiens prédécesseurs des Sommes du XIIIe siècle. Guillaume d'Auxerre est le « Urtyp » de la nouvelle théologie scolastique. F. V.

2694. A. Benoit. *Saint Irénée.* Introduction à l'étude de sa théologie (Études d'histoire et de philosophie religieuses, 52). — Paris, Presses universitaires de France, 1960 ; in 8, VIII-275 p. Fr. 14.

S'il a paru beaucoup de monographies sur la doctrine de saint Irénée depuis une trentaine d'années, aucune étude d'ensemble n'a vu le jour. Il semble que le travail de F. Loofs sur les sources de l'*Adversus haereses* ait arrêté tout effort nouveau. M. B. voudrait essayer une nouvelle synthèse, mais ce n'est pas ce qu'il nous donne dans ce volume : ce n'est qu'une étude d'approche. Il faut d'abord fixer exactement le but que l'on poursuit et la méthode à employer. La méthode de Loofs risque de faire identifier la théologie d'Irénée avec celle de ses sources. Celle qu'a employée A. Houssiau pour *La christologie de saint Irénée* (voir *Bull.* VII, n° 1645) — l'analyse des thèmes — est plus féconde ; mais elle a le tort de ne pas aboutir à une synthèse. M. B. voudrait pousser plus loin : « une recherche de ce que fut Irénée, un effort pour le rencontrer dans ce que fut son originalité, dans ce qu'il a d'inégalable et d'unique » (p. 41). Il étudie tout d'abord ce contexte irénéen : l'homme et sa culture générale, sa connaissance de l'Ancien

et du Nouveau Testament. Puis il aborde l'œuvre de saint Irénée : but et plan de l'*Adversus haereses*, ses grands thèmes, les idées maîtresses de la *Démonstration*. Tout cela reste du domaine de l'analyse, mais permet de voir dans quelle perspective il faut aborder la synthèse. Saint Irénée n'est pas un théologien au sens où nous entendons ce mot. Il est avant tout un homme d'Église soucieux de garder le dépôt de la tradition. Il ne faut pas chercher chez lui une théologie personnelle, mais une théologie ecclésiastique qui est le reflet de la doctrine courante de l'Église de son temps. Cela ne veut pas dire qu'il est dépourvu d'originalité : il a imprimé sa marque personnelle à la doctrine traditionnelle et il a orienté la pensée chrétienne pour les siècles suivants. M. B. écrit dans le dernier paragraphe : « Ces résultats peuvent paraître insuffisants et décevants » (p. 256). Telle n'est pas mon impression. Les conclusions me paraissent très saines. Elles peuvent sembler des vérités élémentaires qui n'ont pas besoin d'être démontrées. Mais les vérités élémentaires sont parfois méconnues et il n'est pas superflu de les exprimer. On n'a pas fait la théologie de saint Irénée quand on a fait l'inventaire minutieux de ses sources. Et pas davantage quand on veut lui imposer un système rigide analogue à celui de Marcion ou de Valentin. Il ne prétend pas avoir du génie, — et sans doute n'en a-t-il pas, — mais il est homme de tradition et il représente la saine réaction de la grande Église devant le pullullement des sectes et des systèmes. Il prend son bien où il le trouve, mais son œuvre est tout de même autre chose qu'un puzzle. Quand on a découvert qu'il s'est trompé dans une citation biblique et qu'il a dû l'emprunter à un écrivain antérieur, on n'a pas démontré par le fait même qu'il n'est qu'un compilateur. S'il ne fallait tenir compte que des théologiens qui font des citations de première main, la besogne de l'historien serait singulièrement simplifiée. On peut aussi lui reprocher de n'avoir pas compris les subtilités du gnosticisme et d'être moins intelligent que Valentin. Mais il ne s'agit pas d'un philosophe qui oppose système à système. C'est un évêque qui défend la tradition qui lui a été confiée. Il se peut qu'il ne comprenne pas toutes les finesses des théologiens gnostiques. Mais il voit très bien que ces systèmes sont la destruction du christianisme authentique, et il réagit comme doit réagir un évêque. Ce faisant, il prend conscience des réalités sur lesquelles repose la vie de l'Église, et il les exprime. On lui fait l'honneur — ou le reproche — d'avoir inventé la tradition. Il n'invente rien, il prend conscience d'une réalité vécue, ce qui est tout autre chose. Il est un témoin authentique de la tradition ; mais a-t-il organisé les éléments de cette tradition en un système cohérent ? C'est là le problème pour qui veut étudier sa théologie. On risque d'être obligé de faire à sa place une synthèse qu'il n'a pas faite et de prolonger la ligne de sa pensée là où elle est inachevée. M. B. se propose d'étudier cette théologie. Nous attendons avec intérêt et sympathie cette tentative. Il a certainement abordé saint Irénée sans aucun préjugé et avec intelligence. Je souhaite pour ma part qu'il réussisse dans la synthèse aussi bien que dans l'analyse.

B. B.

2695. G. Jouassard. *La théologie mariale de saint Irénée.* — L'Immaculée Conception, Congrès marials nationaux, VIIe Congrès, Lyon 1954 (Lyon, Secrétariat, 1954 ; in 8, 445 p.) 265-276.

Saint Irénée enseigne en clair la virginité de Marie *ante partum*, sa maternité réelle par rapport à Jésus, sa sainteté éminente manifestée dans le *fiat*, sa participation à l'œuvre du salut de l'humanité et son assistance spéciale fournie à Ève. Est amorcée en outre l'idée de la maternité spirituelle de Marie envers l'humanité.

C. V. P.

2696. A. W. Ziegler. *Das Brot von unseren Felder. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus.* — Pro mundi vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongress 1960 herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München (München, M. Hueber, 1960 ; in 8, 330 p. Mk. 23) 21-43.

M. Z. montre comment les assertions de saint Irénée sur l'eucharistie s'insèrent dans sa polémique contre les gnostiques. Il réagit contre leur dualisme et, à partir de l'offrande du pain et du vin prescrite par le Christ, il réhabilite la création matérielle, y compris le corps de l'homme. M. Z. ne pouvait pas négliger le fameux passage de l'eucharistie *ex duabus rebus constans*. Peut-être aurait-il pu s'y arrêter plus longuement, en raison des nombreuses discussions qu'il a soulevées. Les conclusions générales qui terminent l'article dépassent sans doute un peu la pensée d'Irénée. J'hésiterais à conclure que, pour saint Irénée, toute la terre est assumée dans l'eucharistie. B. B.

2697. W. Ullmann. *The Significance of the Epistola Clementis in the Pseudo-Clementines.* — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 295-317.

Il s'agit de l'épître apocryphe qui précède les Homélies. Le passage dans lequel saint Pierre transmet ses pouvoirs à Clément a passé dans les collections canoniques, notamment dans la *Quesneliana*, et il a exercé une grande influence. M. U. estime que cette lettre a pu avoir une existence indépendante des Pseudo-Clémentines et que, sous une forme plus simple, elle a pu exister dès la fin du IIe siècle. Il pense aussi que l'auteur de la lettre s'est inspiré de saint Irénée. Cela me paraît contestable. Il faut trop de subtilité pour concilier les données de la lettre avec le texte de saint Irénée. M. U. reconnaît d'ailleurs le caractère conjectural de son essai. B. B.

2698. J. G. Davies. *CR de J.-M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyte* (voir *Bull.* VIII, n° 1804). — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 163-166. IIIe s.

Sans méconnaître ce qu'il peut y avoir d'utile dans cet « amorphous mass of ill-digested material », M. D. montre par quelques exemples « how speculative and tenuous the reasoning is ». Sans prendre parti dans la question de l'origine romaine d'Hippolyte, il déclare qu'il faudrait des arguments beaucoup plus solides pour le convaincre du contraire. B. B.

2699. J.-M. Hanssens S. J. *La liturgie d'Hippolyte. Assentiments et dissentiments.* — Gregorianum 42 (1961) 290-302.

Dans cette revue des critiques faites à son ouvrage, le P. H. fait une large part à celle qui a paru ici-même (*Bull.* VIII, n° 1804). Je n'ai que deux précisions à donner. Je m'étais étonné de la présence dans un *stemma* d'un *G 4*. Le P. H. me répond que c'est le manuscrit perdu dont dépend un fragment conservé dans un manuscrit de l'*Épitomé*, et il me demande où je le classerais. Je ne vois aucun moyen de classer un manuscrit perdu quand il en reste si peu de traces. Le P. H. me reproche de lui avoir fait dire que le *Testamentum* et les *Canons* d'Hippolyte représentent un archétype différent, alors qu'il est d'accord avec moi. Si j'ai mal interprété son opinion, c'est tout simplement parce que son *stemma* indiquait le contraire. Je défie n'importe qui, ayant l'habitude d'inter-

préter un *stemma*, de ne pas comprendre le sien comme je l'ai fait. Pour le reste, je n'ai rien à changer à ma recension. Le P. H. se défend d'avoir voulu proposer une méthode de critique textuelle. A quoi peut servir alors cette exubérance de *stemmata* ? Et est-il sensé de vouloir étudier un document sans essayer d'en établir le texte, ne fût-ce que d'une manière approximative ? Le P. H. et moi ne parlons sans doute pas la même langue, et je crois inutile de continuer la discussion. J'avais reproché au P. H. de faire flèche de tout bois. Il me répond : « Soit, nous ne voyons pas que ce soit un tort. Qui a une idée et la croit juste se doit de la pousser » (p. 301). Je me fais une autre idée du travail historique et philologique, et je ne vois rien d'autre à faire que de laisser le P. H. pousser ses idées, même si elles me paraissent radicalement fausses. Disons seulement qu'il est un peu ridicule de voir un auteur vanter son œuvre comme le fait le P. H. dans la partie de son article qui répond à la critique de J. G. Davies, p. 292 (voir *Bull.* VIII, nº 2698). B. B.

2700. B. Capelle O. S. B. *L'évolution du « Qui pridie » de la messe romaine.* — Rech. Théol. anc. méd. 22 (1955) 5-16.

L'essentiel de cette évolution se situe entre Hippolyte et Ambroise, puis entre Ambroise et Grégoire le Grand. Dom C. étudie avec soin les additions au texte du canon depuis le *Qui pridie* jusqu'à l'*Unde et memores*. Il met en doute l'exacte fidélité de saint Ambroise dans le *De sacramentis* (c'est la sténographie non corrigée d'une catéchèse orale). D'autre part le reviseur anonyme, qui est intervenu entre le stade ambrosien et le stade grégorien, a amélioré la forme littéraire et a insisté particulièrement sur l'idée théologique de l'efficacité du sang rédempteur. C. V. P.

2701. F. Spedalieri S. J. *La mariologia nella Chiesa d'Africa.* — Marianum 17 (1955) 153-182.

Le P. S. passe en revue les textes de Tertullien et de saint Augustin se rapportant à Marie. A l'interprétation que Mgr G. Jouassard (voir *Bull.* VI, nº 677) donne aux textes de Tertullien sur la sainteté de Marie, il en substitue une autre. Saint Augustin a affirmé la maternité divine de Marie, sa virginité perpétuelle, son exemption de tout péché personnel, voire du péché originel (on le déduit du texte *De natura et gratia* 26, et *Opus imperf. c. Iulianum* IV, 120 le confirmerait). Tertullien a défendu l'interprétation mariologique du protévangile ; Augustin aurait fait de même dans *De Gen. c. Man.* II, 18 et *Enarr. in Ps.* 48, 6. Enfin tous les deux ont considéré Marie comme corédemptrice. Ni l'un ni l'autre n'ont affirmé l'assomption de Marie. C. V. P.

2702. Q. S. F. Tertulliani *De testimonio animae.* Introduzione, testo e commento di C. Tibiletti (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XI, fasc. 2). — Torino, Università, 1959 ; in 8, 198 p. L. 1500.

Ce petit traité de Tertullien — 12 pages de texte — est abondamment commenté par M. T. On sait qu'un seul manuscrit subsiste, l'*Agobardinus* (*Paris Nat. lat. 1622*, IXᵉ s.), et qu'il est en assez mauvais état. M. T. l'a revu sur deux reproductions photographiques, l'une prise à la lumière naturelle, l'autre aux rayons ultraviolets. Un sigle spécial (*A°*) désigne les leçons révélées par cette deuxième reproduction. En fait je ne l'ai remarqué que trois fois dans l'apparat ;

2,1 (p. 77, 7), 3, 3 (p. 79, 31) et 6,5 (p. 86, 31). Seul le premier passage a de l'importance pour l'établissement du texte. M. T. lit au début de la lacune : *fae...*, et il propose *falsos deos esse*. Ce n'est pas tout à fait satisfaisant. Ailleurs on aimerait savoir exactement ce qu'il y a dans le manuscrit, et on ne le voit pas. En 3, 1 (p. 79, 5), M. T. écrit *⟨luxu⟩ria* ; mais l'édition de R. Willems (Turnhout 1954) donne *⟨immundi⟩tia*. Y a-t-il un *t* ou un *r* ? M. T. ne nous indique pas ici qu'il a su mieux lire aux rayons ultraviolets, et le lecteur se demande qui a raison. On trouvera p. 96-97 la liste des 28 passages où le texte nouveau diffère des précédentes éditions. Parfois M. T. se rapproche de *A*, et je ne crois pas qu'il ait toujours raison. L'omission de *atque lectissimis* par *A* en 3, 1 peut être due à l'homoïotéleuton après *probatissimis*, comme *et detestatione* après *aspernatione* en 3,3. De même l'omission de *unico* devant *unicum*, 2,1, peut n'être qu'une haplographie et je crois que le contexte demande *unico unicum*. De même encore l'omission de *tuae*, 1, 7, rend la phrase banale. Il ne faut pas oublier que l'édition de M. Mesnart représente aussi un manuscrit et on ne peut sans plus donner toujours la préférence à l'*Agobardinus*.

Le texte est suivi d'un appendice critique. On y apprend qu'en 1,1, là où les éditions portaient *prope christianum*, les rayons ultraviolets permettent de lire *pro Kpĩ* suivi de l'intervalle de 5 lettres. Pourquoi n'est-ce pas indiqué dans l'apparat ? Vient ensuite un copieux commentaire de 48 pages, puis une série d'excursus. C'est, à ma connaissance, la première édition commentée de ce petit traité. Il est donc le bienvenu, et on y trouvera beaucoup de remarques utiles sur la langue et la pensée de Tertullien. Le texte lui-même apporte des éléments nouveaux. Je regrette seulement que l'apparat ne soit pas rédigé d'une manière plus claire. B. B.

2703. CHR. MOHRMANN. *Observations sur la langue et le style de Tertullien.* — Nuovo Didaskaleion 4 (1950-51) 41-54.

Tertullien n'est pas le créateur du latin des chrétiens, mais son premier témoin important. Son vocabulaire chrétien s'inspire surtout des traductions latines de la Bible. Les mots chrétiens qu'il a créés ne sont pas très nombreux. Son style aussi est plus traditionnel qu'on ne le pense généralement : fidèle au principe posé par l'asianisme, il a puisé dans la langue de son temps ; or, pour lui, c'était surtout la langue « révolutionnaire » des versions de la Bible. C. V. P.

2704. G. SÄFLUND. *De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians* (Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom, 8°, 8). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1955 ; in 8, XI-233 p. Kr. 25.

Cet ouvrage donne plus que le titre ne promet. Il ne s'agit pas seulement du *De pallio*. Le problème qui se pose tout d'abord est celui de savoir comment l'évolution du style de Tertullien peut déterminer la place que ce petit traité occupe dans la série de ses œuvres. D'une manière générale on peut dire que le style de Tertullien évolue de plus en plus vers le maniérisme. Mais pour le *De pallio* il faut tenir compte aussi des particularités du genre littéraire. L'étude de ce problème a amené l'auteur à élargir son champ d'investigation. C'est ainsi qu'il examine les relations des deux parties du *De cultu feminarum*, celles de l'*Adversus Iudaeos* avec l'*Adversus Marcionem* III, celles des deux parties de l'*Adversus Iudaeos*. L'étude comparative des *loci gemelli* est particulièrement suggestive. Pour ma part j'ai examiné spécialement le chapitre des citations bibliques, p. 124-144. M. S. juxtapose les citations de *Adv. Iud.* et celles de *Adv. Marc.*

En dessous, celles de la Vulgate et des Septante. Je m'étonne qu'il n'ait pas songé à choisir pour point de comparaison le texte de saint Cyprien plutôt que celui de la Vulgate. Plusieurs de ces citations se retrouvent en effet dans les *Testimonia*, et on peut constater que *Adv. Iud.* concorde souvent avec Cyprien contre *Adv. Marc.* Ainsi *Is.* 53, 3 : *homo in plaga positus sciens ferre imbecillitatem*, *Testim.* II, 13. De même *Is.* 53, 8 : *a facinoribus populi mei adductus est ad mortem et dabo malos pro sepultura eius*, *Testim.* II, 15. De même encore *Is.* 7, 13 : *non pusillum vobis certamen*, *Epist.* 10, 4. La comparaison avec la Vulgate, traduite sur l'hébreu, n'a évidemment aucune signification. Mais les concordances avec saint Cyprien ne sont pas fortuites et elles montrent à mon avis que, pour ces passages, Tertullien suit dans *Adv. Iud.* une traduction existante, dont il s'écarte dans *Adv. Marc.* On peut interpréter différemment ce fait, mais il me paraît important de le signaler. B. B.

2705. H. Karpp. *Schrift und Geist bei Tertullian* (Beiträge zur Förderung christlichen Theologie, 47). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1955 ; in 8, 74 p.

Le christianisme primitif avait conscience d'être dirigé par l'Esprit-Saint et, d'autre part, il admettait avec le judaïsme dont il est issu l'autorité de l'Ancien Testament. Cette dualité ne pouvait manquer de susciter une certaine tension. Elle pouvait devenir plus vive au temps de Tertullien, alors que le canon du Nouveau Testament était venu s'ajouter à celui de l'Ancien et qu'il y avait une règle de foi. Quels sont donc les rapports entre ces divers éléments ? M. K. a choisi le cas de Tertullien pour étudier ce problème. Mais il y a une évolution dans la pensée de Tertullien au moment où il passe au montanisme. L'intervention du Paraclet dans un nouveau prophétisme ne pouvait manquer de changer les perspectives, sans amener comme chez Marcion le rejet de l'Ancien Testament. M. K. a essayé de comprendre cette évolution du docteur africain, devenu novateur tout en restant homme de tradition. L'étude est un peu courte ; on pourrait dire que ce n'est qu'une esquisse, mais elle ne manque pas d'intérêt. B. B.

2706. B. F. Scherer. *The Senecan Notion of Obligation and its Influence on Tertullian's Prescription of Heresy.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 4381-4382.

On ne peut guère, d'après le bref résumé de cette thèse, que se faire une idée générale de son objet. Après avoir rappelé les idées politiques de Platon et d'Aristote et montré leur élargissement dans le stoïcisme, spécialement chez Cicéron et Sénèque, sous l'angle de l'obligation pour chaque individu d'obéir aux lois, M. Sch. en vient à Tertullien. S'appuyant surtout sur Sénèque, celui-ci considère d'une part la liberté apportée à l'homme par la rédemption, d'autre part le devoir d'obéissance à la loi du Christ, sous peine d'être déclaré hérétique. La position de Tertullien exerça une grande influence au moyen âge dans les problèmes des relations entre autorité et raison. Dissertation de 120 p., en microfilm Dl. 2.50. H. B.

2707. J. C. Dhôtel. *La sanctification du Christ d'après Hébreux II, 11.* — Recherches Science relig. 47 (1959) 515-543 ; 48 (1960) 420-452.

Le P. D. trace l'histoire de l'exégèse de *Hebr.* 2, 11 depuis Origène jusqu'à

saint Thomas d'Aquin et il note la différence avec l'exégèse scientifique moderne, qui voit dans ce verset un principe général valable pour les sacrifices de l'Ancien Testament et appliqué ensuite au sacrifice du Christ. L'exégèse patristique, au contraire, laisse dans l'ombre les sacrifices de l'Ancien Testament et ne connaît qu'un seul sanctifiant : le Christ. Les exégètes du moyen âge ont vu dans ce verset un argument de convenance appliqué par l'auteur au mystère de la rédemption, mais ils n'ont pas songé à établir cette convenance du côté des sacrifices anciens. Saint Thomas enfin a concilié l'exégèse des Pères avec celle des scolastiques en ramenant le principe de la convenance de la Passion au concept de la sanctification. B. B.

2708. J.-R. Laurin. *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361* (Analecta Gregoriana, 61). — Romae, Universitas Gregoriana, 1954 ; in 8, xvi-487 p.

Les apologistes du IIe siècle ayant été déjà abondamment étudiés, le P. L. a limité son enquête à ceux du IVe jusqu'en 361. L'année 270 qui figure dans le titre est une date théorique. L'auteur nous dit que, l'atmosphère étant imprégnée de néoplatonisme au moment de la grande persécution de 303, il avait fixé le point de départ de ses recherches une trentaine d'années plus tôt. En fait 270 est la date probable de l'écrit de Porphyre contre les chrétiens, mais il n'y a pas d'apologiste connu à ce moment. Le P. L. distingue deux périodes : pendant la persécution, après la paix de l'Église. Pour chaque période il pose, à propos de chacun, trois questions : 1) A qui s'adresse l'apologiste ? 2) Quels buts se propose-t-il d'atteindre ? 3) Quels genres d'arguments utilise-t-il ? On trouvera p. 436 un tableau récapitulatif. Les auteurs examinés pour l'Occident sont Arnobe, Lactance, Firmicus Maternus. L'étude est menée consciencieusement et elle aboutit à certaines comparaisons entre les divers auteurs et aussi entre les Grecs et les Latins. On constate, par exemple, que les apologistes latins attaquent la philosophie païenne plus souvent que les grecs. Lactance et Firmicus Maternus expriment leur intention de convertir leurs adversaires et non seulement de répondre à leurs critiques. Libérer de la persécution n'est plus une préoccupation, pas plus que les racontars sur l'immoralité des chrétiens. Quant aux arguments employés, Lactance et Arnobe se servent peu de l'Écriture et préfèrent l'argumentation philosophique. Maternus fait appel à l'Écriture et à de violentes exhortations. B. B.

2709. R. Falsini O. F. M. *La « trasformazione del corpo e del sangue di Cristo ». Antica formula eucaristica nella liturgia e letteratura dal IV al IX secolo.* — Studi francesc. 52 (1955) 307-359. IVe s.

Après avoir rassemblé les textes où se rencontre cette formule à première vue surprenante, le P. F. examine le sens du mot *transformare* et de ses équivalents latins et grecs, et conclut comme suit : tous ces termes désignent dans les textes examinés un changement d'état ou de condition ; le corps et le sang du Christ sont transformés en pain et en vin pour servir de nourriture et de boisson à ceux qui le reçoivent. Ce sens est particulièrement évident dans les *Verba seniorum*. C. V. P.

2710. J. P. O'Connell. *The Testimony of the Sacred Liturgy Relative to Mary's Death.* — Marian Studies 8 (1957) 125-142.

M. O'C. examine la liturgie ancienne des principaux centres chrétiens : Cons-

tantinople, Jérusalem, Antioche et Édesse, l'Égypte, Rome et la Gaule. Cette enquête mène à la conclusion que la foi dans la mort de Marie est unanimement attestée par les documents liturgiques. F. V.

2711. E. F. BRUCK. *Kirchenväter und soziales Erbrecht.* Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt. — Berlin, Springer, 1956 ; in 8, x-286 p. Mk. 36.

Certains Pères de l'Église ont recommandé aux riches de donner, de leur vivant ou après leur mort, une partie de leurs biens aux pauvres afin de sauver leur propre âme (« der Seelteil », la part de l'âme). La recommandation, largement suivie, fut reconnue ou sanctionnée par la coutume et par le droit écrit. Sa mise en pratique se répandit partout durant le moyen âge, en Orient et en Occident. Elle est à l'origine des biens de mainmorte.

La recommandation apparaît pour la première fois chez les Pères cappadociens et surtout chez Jean Chrysostome ; ils vont jusqu'à déterminer la quotité à verser : la moitié, le tiers, le cinquième, le dixième de la fortune. Ces biens, donnés à l'Église, permettaient à celle-ci de subvenir aux besoins des pauvres.

En Occident saint Jérôme recommande à Hedibia (*Ep.* 120) de donner aux pauvres (au Christ) « une part d'enfant ». On rencontre la même recommandation dans les œuvres de saint Augustin (en dernier lieu dans *Serm.* 355). La priorité revient à saint Jérôme qui, placé entre l'Orient et l'Occident, a pu emprunter l'idée de « la part de l'âme » à Grégoire de Nysse. De plus, Augustin dépend de Jérôme. Son originalité est d'avoir considéré la « part d'enfant » comme un maximum. Soucieux de sauvegarder la concorde des familles et les bons rapports avec elles, il ne voulait pas que les pasteurs acceptassent des sommes trop importantes. C'est pourquoi il préféra toujours la formule du legs (*legata*) à celle de la donation ou de l'institution d'héritier (*haereditates*). Cette sagesse ne sera pas suivie par Salvien de Marseille et Pierre Chrysologue, qui sont seuls à recommander aux riches le don de la totalité de leurs biens, sans égard pour eux-mêmes et pour leur famille : écho de l'idéal ascétique de Basile et de Jean Chrysostome, pour qui la quotité n'était qu'une concession. Salvien a pu connaître leur pensée par Jean Cassien, autre intermédiaire entre l'Orient et l'Occident.

En Orient les principes posés par les Pères cappadociens et par Jean Chrysostome pénètrent bientôt dans le code de Justinien, qui reconnaît une valeur juridique à la disposition établissant le Christ héritier total ou partiel des biens offerts à une Église particulière. La « quotité pour le Christ » figure également dans le code syro-romain ; elle se répand chez les Nestoriens, les Arméniens et les Géorgiens.

En Occident les relations de dépendance sont moins claires. Les peuples germaniques ne connaissant pas le testament personnel, les dispositions « pour l'âme » constituaient un empiètement sur le principe de la propriété familiale. Elles viennent donc d'ailleurs. Elles apparaissent pour la première fois dans la législation des pays situés à la lisière de l'empire : Espagne et Irlande.

La *quinta* dans le royaume visigothique vient manifestement de l'Orient, moins sans doute par l'intermédiaire des textes que par la présence des nombreux « Syriens » en Espagne et dans le sud-ouest de la Gaule. Cependant chez Césaire d'Arles apparaît, isolément et sans laisser de traces dans la suite, le principe augustinien de la « part d'enfant ».

Dans l'ancien droit irlandais (domaine encore peu exploré) on rencontre la mention de la quotité « pour l'âme » dès le VIIe siècle (*Brehon Laws* et *Collectio*

Hibernensis : la *tertia Deo*). Influence de la législation syro-grecque sur les usages irlandais, que l'on rencontre aussi dans d'autres domaines, notamment la liturgie et le monachisme. Cette influence s'est exercée soit par l'intermédiaire de l'Espagne (Gaulois fuyant les invasions, pèlerins irlandais se rendant en Gaule et en particulier à Lérins), soit directement par les moines-voyageurs irlandais et syriens. De l'Irlande la coutume de la quotité « pour le Christ » s'est répandue en Angleterre et sur le continent, du moins dans les régions évangélisées par les Irlandais. Par contre le sud de l'Angleterre (à part les enclaves irlandaises), évangélisé par des Romains, ignore la quotité ; il ne connaît que la « soulsceatte », plus conforme au principe romain de la liberté du testament.

En effet, fidèles à ce principe, les papes ont toujours ignoré la quotité telle qu'elle s'est répandue à partir de la Syrie. Yves de Chartres est le premier à admettre la « part d'enfant » conformément aux vues d'Augustin, mais le Décret de Gratien contient encore l'écho des discussions que suscita cette innovation. Rome n'admit le principe augustinien que d'une manière exceptionnelle, lorsque les circonstances le recommandaient, comme ce fut le cas en Suède. Aussi ce principe augustinien n'eut pas l'influence que A. Schultze, *Augustin und der Seelteil des germanischen Rechts*, Leipzig 1928, et *Nachträge zu Augustin und der Seelteil*, dans *Zeitschr. Savigny-Stift. Rechtsgesch., germ. Abt.* 50 (1930) 376 sv. lui attribue.

L'intérêt de ce livre, remarquablement clair et méthodique, vient de ce qu'il rattache le sujet aux mouvements d'idées qui ont marqué l'histoire de l'Europe au moyen âge. C. V. P.

2712. F. Poggiaspalla. *La Chiesa e la partecipazione dei chierici alla guerra nella legislazione conciliare fino alle Decretali di Gregorio IX.* — Ephemer. Iuris canonici 15 (1959) 140-153.

Dans la lutte que l'Église a menée contre la guerre, en cherchant à l'empêcher ou à l'écourter, à la rendre moins funeste ou à en régler la conduite, la défense qu'elle a faite à ses ministres d'y participer d'une manière quelconque est un véritable témoignage de son esprit évangélique. G. M.

2713. L. Voelkl. *CR de H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins* (voir *Bull.* VII, no 121). — Römische Quartalschr. 53 (1958) 113-124.

Vise à compléter le travail de M. Dörries en soulignant la densité et la signification théologique de certaines expressions que l'on rencontre dans les textes émanés du célèbre empereur. Ce sont : *basilica, quidquid divinitatis, pius, felix, virtus, invictus.* C. V. P.

2714. I. Firmici Materni *De errore profanarum religionum.* Introduzione e commento a cura di A. Pastorino (Biblioteca di studi superiori, 27). — Firenze, La Nuova Italia, 1956 ; in 12, LXXVI-295 p

Le texte du *De errore* est un des plus mal partagé de la littérature latine. Non seulement il n'est conservé que dans un seul manuscrit (*Vat. Palat. lat. 165*), mais ce manuscrit est dans un état déplorable et comporte de nombreuses lacunes que la sagacité des éditeurs ne suffit pas à combler. L'édition princeps a été faite par Flacius Illyricus. Elle était peu fidèle, mais il fallut la corriger au petit bonheur, car l'unique témoin avait disparu et ne fut retrouvé qu'en 1856. Une nouvelle édition fut publiée en 1867 par C. Halm, malheureusement d'après

une collation mal faite. Il fallut attendre jusqu'en 1907 pour avoir une édition convenable préparée par K. Ziegler. Enfin le même savant donna en 1953 une nouvelle édition complètement revue. M. P. s'est basé sur cette dernière édition et il n'a pas la prétention de renouveler le texte, bien qu'il ne suive pas toujours les corrections de Ziegler. En 28,4, dans la citation de Baruch 6,5-10, il corrige *lege autem exquiram*, conservé par Ziegler, en *exquiram autem*. L'explication donnée n'est pas satisfaisante. Mais il faut reconnaître que *lege* n'a aucun sens et ne répond à rien dans le texte biblique qui a *ipse autem*. On pourrait suggérer *ego autem*, le mot *ego* ayant une partie commune avec *lege*. Mais l'intérêt de l'édition de M. P. est surtout dans le commentaire abondant, à la fois historique et linguistique. L'introduction contient d'ailleurs déjà une longue section sur la langue et le style de Maternus. Du point de vue de l'histoire des religions nous avions déjà le commentaire de G. Heuten, Bruxelles 1938. M. P. en a profité, ainsi que des nombreuses critiques qui ont été faites de cet ouvrage. C'est un bon travail qui rendra service aux philologues comme aux historiens des religions.

B. B.

2715. Marius Victorinus. *Traités théologiques sur la Trinité.* I : Texte établi par P. Henry ; introduction, traduction et notes par P. Hadot. II : Commentaire par P. Hadot (Sources chrétiennes, 68-69). — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; 2 vol. in 12, 1160 p. Fr. 49.50.

Cette édition comprend : la lettre de Candidus à Victorinus, la réponse de Victorinus, la version de la lettre d'Arius, les quatre livres contre Arius, le *De homoousio* et les trois hymnes sur la Trinité. Les témoins varient d'après les écrits. Pour les lettres de Candidus et de Victorinus, l'éditeur disposait de six manuscrits, auxquels il faut ajouter l'édition princeps de J. Mabillon. On ne nous donne que peu de renseignements sur l'histoire du texte et sur la valeur respective des manuscrits. Sans doute ces données sont-elles réservées à l'édition critique du *Corpus* de Vienne. La préférence est accordée au groupe formé par *Bamberg 46* (*D*) et *Saint-Gall 831* (*G*), auquel se joint souvent *Berlin Phillips 1714* (*M*). Mais nombre de bonnes leçons sont indiquées comme se trouvant dans *D post correctionem*. S'agit-il de corrections du scribe lui-même ou d'une autre main ? L'éditeur ne s'est pas prononcé et dans la liste des sigles il est dit : « post correctionem cuius auctor saepe ignoratur » (p. 101). Il importerait cependant pour l'histoire du texte d'être fixé sur ce point. En 16,6 *G* est seul à avoir gardé la leçon *daemones*, les autres, y compris l'édition de Mabillon, ont *aeones*. La leçon *daemones* est assurée par le contexte et par un passage parallèle de *Adv. Ar.* I, 15, 32. Le scribe de *G* a-t-il gardé la bonne leçon qu'il avait dans son modèle ou l'a-t-il retrouvée par conjecture ? Il apparaît en tout cas qu'il est en général le meilleur témoin. Pour les autres ouvrages, exception faite pour le *De homoousio*, on en est réduit à deux témoins : *Berlin Phillips 1684* (*A*) et l'édition princeps de Jean Sichard, Bâle 1528 (*Σ*). Ils sont très proches l'un de l'autre et on s'est même demandé si le manuscrit de Berlin n'était pas le modèle de Sichard. Le P. H. écarte cette hypothèse, et je crois qu'il a raison. Si c'était le cas, on trouverait dans les marges des annotations de la main de Sichard, voire des indications pour l'imprimeur, et M. P. Lehmann, qui a étudié les manuscrits utilisés par le grand humaniste (*Johannes Sichardus*, Munich 1912) déclare que Victorinus a été copié sur un manuscrit inconnu (p. 57 et 220), bien qu'il ait examiné *Berlin Phillips 1684* (cité en note p. 220). Il n'en reste pas moins que les deux témoins présentent une telle similitude que leur confrontation ne suffit pas à établir le texte et qu'il faut recourir plus d'une fois à des conjectures d'éditeurs. Il ne faut d'ailleurs pas se faire illusion sur les va-

riantes de Sichard : il fait des corrections sur les manuscrits qu'il utilise ; j'ai pu m'en rendre compte en étudiant un manuscrit qui a servi à son édition des *Quaestiones et responsiones in Genesim* de Philon. En somme l'établissement du texte ne peut se faire que par la critique interne, et la valeur du résultat dépend de l'habileté de l'éditeur et de sa discrétion. Les conjectures du P. H. sont judicieuses et témoignent d'une connaissance approfondie de la pensée de Victorinus. Pour le *De homoousio*, un nouveau témoin vient s'ajouter : *Paris Nat. lat. 13371*, qui permet de corriger un certain nombre de fautes des deux autres. Pour la lettre d'Arius il existe, outre le texte grec, une ancienne version latine indépendante de Candidus, *Cologne 54*, qui est citée dans l'apparat sous le sigle *K*. Il n'y avait aucune raison de citer les variantes de ce témoin qui ne fait qu'embrouiller le lecteur, puisqu'il s'agit d'une autre traduction.

Victorinus n'est pas un auteur facile et M. H., qui s'est chargé de l'introduction, de la traduction et du commentaire, prévient le lecteur qu'il a essayé de l'aider en développant parfois certaines expressions trop concises. C'est parfaitement légitime du moment qu'on respecte la pensée de Victorinus. Mais est-il exact, par exemple, de traduire *sufficiens doctor de patre* (p. 192, 26) par « *seul* capable de nous instruire au sujet du Père » ? Mais je ne voudrais pas chicaner sur d'aussi minimes détails un travail ingrat et fait avec une réelle compétence. Le lecteur dispose en outre d'un important commentaire qui occupe tout le second volume. M. H. connaît parfaitement les controverses trinitaires et cela lui permet de situer exactement Victorinus. Il a fourni un instrument de travail de qualité. Victorinus n'est peut-être pas un grand théologien et son œuvre n'a eu qu'un succès très relatif. Le fait qu'il ne subsiste qu'un manuscrit de l'*Adversus Arium* est assez significatif. Il a cependant exercé une certaine influence, à commencer par saint Augustin. Sur ce point, je crains que M. H. ne minimise l'importance de Victorinus (t. I, p. 86). B. B.

2716. G. Giamberardini O. F. M. *Ilario di Poitiers e la sua attività apostolica e letteraria* (Seminarium franciscale orientale Ghizae in Aegypto). — Cairo, Tip. « Mondiale », 1956 ; in 8, 267 p. et 20 pl.

Ce volume ne se présente pas comme une étude originale sur la théologie de saint Hilaire. Il s'agit de faire connaître l'homme et son œuvre théologique et apologétique. On y trouvera la traduction de certaines parties de cette œuvre et une abondante illustration (20 planches hors texte). Les œuvres traduites, avec des annotations historiques et théologiques, sont les livres I et VII du *De Trinitate*, le *Contra Constantium* et le *Contra Auxentium*. L'auteur a cru devoir se justifier de publier une étude sur un Père latin dans une collection dirigée par un séminaire oriental, et il souligne les rapports de saint Hilaire avec l'Orient. Cette justification est superflue, et il est à souhaiter au contraire qu'en Orient comme en Occident chacun ne se confine pas dans sa propre tradition, mais que tous essaient de connaître la tradition intégrale de l'Église. B. B.

2717. P. Galtier S. J. *La « forma Dei » et la « forma servi » chez saint Hilaire de Poitiers.* — Recherches Science relig. 48 (1960) 101-118.

Le P. G. distingue chez saint Hilaire deux sens de *forma Dei*. Dans le premier, c'est l'aspect de gloire, qui est incompatible avec la *forma servi*. Mais dans un sens plus profond cela désigne la nature divine, et dans ce cas la *forma servi* ne la fait pas disparaître. Il me paraît certain que saint Hilaire n'a jamais professé la kénose, et même il affirme que l'évacuation de la *forma Dei* ne comporte pas

celle de la nature divine. Les textes que le P. G. invoque pour le second sens me paraissent moins clairs. B. B.

2718. G. Jouassard. *Un portrait de la sainte Vierge par saint Ambroise.* — Vie spirit. 90 (1954) 477-489.

D'après le *De virginibus ad Marcellinam sororem.* Mgr J. est convaincu qu'Ambroise a utilisé pour ce portrait le traité de la virginité de saint Athanase, parvenu jusqu'à nous en copte et publié par L.-Th. Lefort dans *Muséon* 42 (1929) 197-275. Contrairement à son modèle présumé, Ambroise ne signale aucune imperfection au compte de Marie. C. V. P.

2719. J. Huhn. *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius.* — Würzburg, Echter-Verlag, 1954 ; in 8, 289 p. Mk. 12.50.

La pensée de saint Ambroise marque une étape importante dans le développe- de la doctrine et de la dévotion mariales de l'Église. M. H. examine la teneur exacte de l'enseignement marial de l'évêque de Milan, tout en soulignant, lorsque l'occasion s'en présente, sa dépendance à l'égard de ses prédécesseurs : Origène, saint Hilaire, Eusèbe de Césarée (en particulier dans ses *Quaestiones evangelicae,* dont il ne subsiste que des extraits). Le livre vient donc remplir une lacune, laissée par celui de A. Pagnamenta (voir *Bull.* II, n° 10) qu'il corrige çà et là.

L'étude de M. H. est divisée en six parties de longueur inégale : 1) Marie, mère de Dieu, vierge *ante partum* et *in partu* ; 2) la place de Marie dans l'économie du salut (Marie et l'Église : toutes deux sont l'anti-type d'Ève ; Marie type de l'Église ; la collaboration de Marie au salut opéré par le Christ ; Marie représentante de l'humanité ; Marie médiatrice) ; 3) les vertus de Marie ; 4) la fin de Marie ; 5) la vénération de Marie ; 6) l'influence de la mariologie de saint Ambroise sur saint Augustin et saint Léon, ainsi que sur le Sermon 121 faussement attribué à saint Augustin.

Relevons quelques conclusions de ce livre important. « Marie ne peut pas être corédemptrice en tant que principe causal de la rédemption ; c'est très clair chez Ambroise » (p. 172). De la scène sous la croix, Ambroise ne tire aucune conclusion théologique ; en particulier la parole : *suscepit (Christus) quidem affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium* ne peut s'entendre dans ce sens, malgré A. Pagnamenta et E. Vismara (voir *Bull.* VI, n° 697). Cependant Ambroise ne rejette pas l'idée d'une collaboration active de Marie à l'œuvre de la rédemption, mais il la voit surtout dans la part qu'elle a prise à l'incarnation, où elle représentait l'humanité. Elle est médiatrice par sa maternité à l'égard du Christ, mais on ne rencontre chez Ambroise aucun indice en faveur de sa médiation universelle à l'égard de l'Église. C. V. P.

2720. J. Huhn. *Maria in der Heilsgeschichte nach dem Kirchenvater Ambrosius.* — Maria in Liturgie und Lehrwort. Gesammelte Aufsätze herausgegeben von Th. Bogler O. S. B. (Liturgie und Mönchtum, 3. Folge, Heft 15. — Maria Laach, Ars liturgica, 1954 ; in 8, 111 p.) 40-56.

Résumé des deux premiers chapitres de la deuxième partie de l'ouvrage de M. H. recensé ci-dessus (*Bull.* VIII, n° 2719).

2721. B. Capelle O. S. B. *La thème de la nouvelle Ève chez les anciens docteurs latins.* — La nouvelle Ève, I (voir *Bull.* VIII, nº 2644) 55-76.

Sont étudiés : Ambroise, Jérôme, Augustin et Pierre Chrysologue.

2722. H. de Lavalette S. J. *L'interprétation du Psaume I, 5 chez les Pères « miséricordieux » latins.* — Recherches Science relig. 48 (1960) 544-563.

Les « miséricordieux » sont ceux qui croient qu'aucun chrétien ne sera damné, du moment qu'il reste fidèle au nom du Christ. Le P. de L. examine quelques textes de saint Ambroise, de l'Ambrosiaster, de saint Jérôme. Il écarte une influence de l'origénisme et note l'influence de l'exégèse du *Ps.* 1, 5, qui distingue les impies et les pécheurs. B. B.

2723. E. Villa. *Il culto agli Apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del secolo IV.* — Ambrosius 33 (1957) 245-264.

Souvenirs archéologiques (églises dédiées aux Apôtres à Milan, Lodi, Côme, Aquilée, Concordia, Vérone ; la « capsella argentea » de Milan ; les reliques de Concordia signalées dans le sermon anonyme *in dedicatione ecclesiae* contenu dans le *Florilegium Cassinense*) témoignant du culte des Apôtres chez saint Ambroise. C. V. P.

2724. J. Doignon. *Perspectives ambrosiennes : SS. Gervais et Protais, génies de Milan.* — Revue Études august. 2 (1956) 313-334.

Le culte des saints Gervais et Protais a déjà fait couler beaucoup d'encre. Le P. H. Delehaye avait admis que dans les détails donnés par saint Ambroise il y a des éléments empruntés au paganisme. M. D. suit la même voie et souligne des formules de langage apparentées à celles du paganisme romain. Cette voie me paraît assez sinueuse, et le lecteur risque un peu de se perdre. Saint Ambroise fait des deux martyrs des *patroni* de Milan. Mais faut-il rattacher ce patronage à celui du *genius*, en passant par le commentaire de Servius sur Virgile ? En tout cas le long passage cité p. 315-316 n'a rien à voir avec les martyrs, car le *bonus serpens* est le Christ. B. B.

2725. S. Calafato. *La proprietà privata in S. Ambrogio* (Scrinium theologicum, 6). — Torino, Marietti, 1958 ; in 8, 145 p.

Un premier chapitre traite du droit de propriété dans l'Écriture et chez les Pères antérieurs à saint Ambroise. Puis vient l'examen de la pensée de ce dernier, surtout d'après un passage du *De officiis* (I, 28, 132 ; PL 16, 62) : *Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum.* Ce texte mène M. C. à étudier le sens d'*usurpatio* dans l'ancien droit romain, chez les classiques latins et dans les œuvres de saint Ambroise lui-même. Il en résulte que « l'*usurpatio* d'Ambroise ne signifie pas l'*occupatio* des classiques... mais désigne l'avarice, la cupidité, l'usurpation » (p. 91). De la sorte, au lieu d'être le destructeur de la propriété privée comme on l'a prétendu, saint Ambroise paraît bien se situer parmi ses partisans. F. V.

2726. G. H. Williams. *The Golden Priesthood and the Leaden State (A Note on the Influence of the « Sermo de dignitate sacerdotali », sometimes ascribed to St. Ambrose).* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-57) 291-310.

La comparaison de la papauté à l'or et de l'empire au plomb apparaît pour la première fois dans le *Sermo de dignitate sacerdotali* attribué à saint Ambroise. M. W. défend l'authenticité de ce sermon en s'appuyant sur des arguments littéraires et doctrinaux. Il montre ensuite comment la comparaison a fait son chemin chez Raban Maur, Abbon, Grégoire VII et dans les *Tractatus Eboracenses.* C. V. P.

2727. G. D. Gordini. *La ricchezza secondo S. Ambrogio.* — Ambrosius 33 (1957) 103-123.

Très bonne synthèse de la pensée de saint Ambroise sur les richesses : leur valeur relative, leur bon usage, les dommages moraux qui en découlent, les richesses provenant du commerce, l'usure. C. V. P.

2728. G. C. Martini. *Le recensioni delle « Quaestiones Veteris et Novi Testamenti » dell' Ambrosiaster.* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-57) 40-62.

Des deux recensions authentiques de ce livre, « 127 » et « 150 », quelle est la définitive ? En comparant quatre *quaestiones* A. Souter avait conclu que « 127 » est postérieur à « 150 ». M. M. montre que pour quatre autres *quaestiones* c'est l'inverse. Le problème est donc complexe et devrait être examiné question par question. M. M. prépare une édition de la recension « 150 », comme supplément à l'édition de Souter parue dans CSEL. C. V. P.

2729. M. Simonetti. *Studi sul « De Trinitate » pseudoatanasiano.* — Nuovo Didaskaleion 3 (1949) 57-72.

Deux parties. Les livres I-VIII dans leurs diverses rédactions ne remontent pas à l'activité des Lucifériens (contre L. Saltet), ni à l'auteur du *De fide* (contre G. Morin). On peut y distinguer trois stades de rédaction : livres I-V (vers la fin du IVe siècle) ; livres VI et VII (vers le milieu du Ve siècle) ; les interpolations du livre VII et le livre VIII (milieu du Ve siècle ou plus probablement milieu du VIe). La tradition manuscrite, la mention d'Osius, la condamnation des priscillianistes et des manichéens font penser que les diverses rédactions sont originaires de l'Espagne.

Quant aux autres livres, le IXe est postérieur à saint Augustin, le XIIe n'est pas de saint Athanase, mais utilise des expressions de lui ; les livres X et XI ont été utilisés par saint Augustin. Le *De fide*, attribué à Grégoire d'Elvire, est postérieur à 362. C. V. P.

Ve s. **2730.** F. Stegmüller. *Repertorium biblicum Medii Aevi.* T. VI : *Commentaria. Anonyma A-O.* — Matriti, Consejo superior de investigaciones científicas, 1958 ; in 8, 530 p. Pes. 400.

Mgr St. poursuit inlassablement la publication de son répertoire biblique du

moyen âge. Après les commentaires attribués, à tort ou à raison, à un auteur déterminé (voir *Bull.* VI, nos 1007, 2023 ; VII, no 1252), voici les anonymes. Ici la distribution se fera selon l'ordre alphabétique des villes qui nous ont conservé ceux-ci. Le volume commence par Aberdeen et se poursuit jusqu'à Oxford, et il comprend 1800 écrits. Pour chaque écrit, Mgr St. cite la cote du manuscrit, le livre sacré ou la portion du livre qui est commenté, les autres manuscrits qui conserveraient le même texte, et éventuellement l'édition qui en aurait été donnée. On attend un tome 7, qui complétera l'inventaire des anonymes, et un tome 8, qui donnera toutes les tables nécessaires à l'utilisation d'un tel trésor. O. L.

2731. P. Pascal. *The Bible in the Conflict over Secular Studies During the Early Middle Ages.* — Classical Journal 51 (1955) 111-117.

Une dizaine de textes de la Bible, allégués par Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, Isidore, Bède et d'autres, en faveur de l'étude des auteurs païens.

2732. E. Rapisarda. *La Praefatio di Prudenzio.* — Nuovo Didaskaleion 2 (1948) 51-61.

Commentaire des 45 vers de cette préface. Ils reflètent bien le caractère de Prudence.

2733. C. Rapisarda. *Prudenzio e la lingua greca.* — Miscellanea di Studi di Letteratura cristiana antica 2 (1948) 21-59.

Six pour cent des termes employés par Prudence sont des grécismes. Parmi eux on peut distinguer grécismes chrétiens et grécismes littéraires ou communs. Ni les uns ni les autres n'ont été créés par Prudence. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre qu'il ait connu le grec de manière à pouvoir lire les auteurs qui ont écrit en cette langue. Sa connaissance du grec se limitait sans doute à des souvenirs d'école. C. V. P.

2734. A. G. Amatucci. *Sul « Liber cathemerinôn » di Prudenzio.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 35-45.

Le livre de Prudence forme un seul poème de douze chants, célébrant la rédemption apportée par le Christ.

2735. G. Lazzati. *La trasfigurazione della morte in Prudenzio.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 18-27.

Les auteurs païens avaient éprouvé de la terreur devant l'*atra mors.* Prudence chante la transfiguration de la mort par la résurrection du Christ.

2736. V. Buchheit. *Rufinus von Aquileja als Fälscher des Adamantiosdialogs.* — Byzant. Zeitschr. 51 (1958) 314-328.

La traduction que Rufin a faite de ce dialogue antimarcionite s'écarte notablement en deux endroits du texte grec. C. P. Caspari, Th. Zahn et W. H. van de Sande Bakhuyzen ont pensé que la traduction de Rufin représentait le texte original et que le grec avait été interpolé dans la suite. Pour M. B., qui prépare une édition critique du dialogue, le grec, postérieur à 325, représente le texte origi-

nal. C'est Rufin qui, en traduisant l'ouvrage, l'a interpolé afin de le replacer à l'époque des persécutions et de le faire passer ainsi plus facilement sous le nom d'Origène. C. V. P.

2737. P. Salmon O. S. B. *Le problème des Psaumes. Le texte et l'interprétation des Psaumes au temps de S. Jérôme et de S. Augustin.* — Ami du Clergé 64 (1954) 161-173.

2738. P. Salmon O. S. B. *Das Problem der Psalmen. Text und Interpretation der Psalmen zur Zeit der hl. Hieronymus und hl. Augustinus.* — Bened. Monatschr. 30 (1954) 393-416.

La première partie de cette importante conférence passe en revue les trois révisions successives du psautier faites par saint Jérôme (la première révision serait perdue, mais tout porte à croire qu'elle se rapprochait fort de notre actuel psautier romain), les efforts de saint Augustin dans le même sens (il s'est peut-être contenté de faire des corrections en vue de ses commentaires) et les divers psautiers latins parvenus jusqu'à nous, pour présenter ensuite les résultats auxquels ont conduit les éditions des psautiers latins faites par les Bénédictins de Saint-Jérôme (voir *Rech. Théol. anc. et méd.* 21, 1954, 148-149 ; 23, 1956, 143-144). Les résultats les plus importants sont les suivants. Augustin suit le psautier de Vérone (donc de type européen) dans les *Enarr. in Psalm.* 67, 71, 81, 87, 89, 106, mais le texte hexaplaire dans les *Enarr. in Psalm.* 77, 78, 82, 104, 105, 108, 135 et 150. Dans les *Ps.* 1-32 (les plus anciens commentaires) il n'a pas corrigé beaucoup le texte en usage à Hippone. De son côté saint Jérôme, en préparant le psautier gallican, n'a pas modifié son texte sans réelle nécessité ; le *Psalterium iuxta Hebraeos*, destiné non pas à la récitation liturgique mais à la polémique avec les Juifs, se révèle également comme une révision plutôt que comme une traduction nouvelle, et comme un abandon partiel de l'interprétation introduite par la traduction des LXX.

La seconde partie montre par des exemples concrets empruntés à Jérôme et à Augustin que ces Pères ont eu pour principal souci d'ajouter à la valeur propre des psaumes « un prolongement chrétien ». C. V. P.

2739. S. Hieronymi Presbyteri *Opera.* Pars I : *Opera exegetica.* 1 : *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Commentarioli in Psalmos, Commentarius in Ecclesiasten* (Corpus Christianorum, Series Latina, 72). — Turnholti, Brepols, 1959 ; in 8, LXVI-420 p.

Sur les quatre traités contenus dans ce volume, trois sont repris à des éditions anciennes devenues rares et qui gardent leur valeur : celles de P. A. de Lagarde pour les *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos* (Leipzig 1868) et pour le *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (Göttingen 1887[2]), celle de dom G. Morin pour les *Commentarioli in Psalmos* (Maredsous 1895). Leur pagination est utilement rappelée dans les marges.

Pour le *Commentarius in Ecclesiasten*, il s'agit d'une édition nouvelle, due à M. Adriaen. Elle repose sur deux manuscrits seulement, mais très anciens : *W* (*Würzburg Universitätsbibl. M. p. th. q. 2*), du V[e] siècle, en onciale, originaire d'Italie ; *P* (*Paris Nat. lat. 13349*), du VIII[e] siècle, originaire du nord de la France et conservé autrefois à l'abbaye de Saint-Pierre de Corbie. Si *P* a été

utilisé par les Mauristes (éd. J. MARTIANAY, Paris 1699), *W* est ici exploité pour la première fois.

Du reste de la tradition manuscrite, l'éditeur ne s'est pas occupé. Son apparat signale les plus infimes détails orthographiques de *W* et *P* et, pour le reste, reprend les données des éditions antérieures, y compris leurs notes. Le lecteur a quelque peine à extraire de cette masse les éléments utiles pour refaire l'histoire du texte et contrôler le choix de l'éditeur. Il est clair que l'accord *WP* est presque toujours décisif et fournit un texte très supérieur à celui des éditions précédentes. Mais quelques pages assorties de ce copieux apparat auraient suffi à la démonstration. Pour l'ensemble du texte, on aurait dû laisser tomber les particularités purement orthographiques et se contenter, pour les éditions antérieures, de signaler les divergences de Migne (= D. VALLARSI, Venise 1767², basée sur des manuscrits italiens, dont un du Xe siècle). Ainsi apparaîtraient plus clairement les rapports qui unissent *W* et *P*, rapports dont l'éditeur s'est assez peu soucié. Des fautes propres à *W* semblent prouver l'indépendance de *P* ; ainsi en III, 206 (p. 278), où *P* a le bon texte *Iob*, contre *W* qui a fautivement *Iacob*. Sauf si l'on suppose, entre *W* et *P*, l'intervention d'un correcteur particulièrement compétent dans le domaine biblique : voir aussi le cas de III, 220 (p. 279) critiqué plus loin. On admettra que deux témoins, même bons et très anciens, sont une base fort étroite ; car il reste à démontrer que les manuscrits plus tardifs en dérivent. Quelques collations de sondage étaient pourtant faciles à faire et indispensables du point de vue critique, en tout cas pour le *Vat. Pal. 175*, du Xe siècle (le plus ancien manuscrit de Vallarsi) et pour *Paris Nat. lat. 2678*, du XIIe siècle (utilisé par Martianay). Cela aurait pris moins de temps et aurait été plus utile que de gonfler l'apparat en reprenant intégralement et sans contrôle les indications d'éditions périmées.

Pour l'établissement du texte, le choix de l'éditeur repose en définitive sur des arguments de critique interne. Mais M. A. n'évite pas toujours le danger d'adopter le texte facile, qui ne rend pas compte de la leçon rejetée comme fautive dans l'apparat. En I, 280 (p. 258), *minimorum* (adopté) n'explique pas *miser mimorum W* (qui suggère plutôt la conjecture *miserrimorum*). En II, 67 (p. 263), *quantum* (adopté) est une correction puriste ; il faut garder *quantos W* (dans le sens de *quot*), confirmé par la faute *quantus P*. En III, 251 (p. 280), s'il faut — ce qui n'est pas certain — rétablir *ad gregem* omis par *W*, il faut lire avec *P* : *ouem ad gregem suis humeris* (l'omission s'expliquant dès lors dans *W* par saut de *-em* à *-em*), et non le texte adopté : *ouem suis humeris ad gregem*, qui ne rend pas compte de l'accident. En VII, 42 (p. 301), les leçons des manuscrits *uidentem* ou *ridentem* sont inexplicables à partir de *mentem* que l'éditeur adopte contre toute logique (voir p. 248^c, 2e alinéa) ; d'ailleurs *uidentem WP* convient parfaitement au contexte. En III, 220 (p. 279), le texte retenu a peu de chance d'être le bon. Il s'agit d'une citation de *Rom.* 1,20, où il est dit : (*Inuisibilia enim*) *ipsius a creatura mundi...* (*Vulg.*, rigoureusement parallèle au grec : (*τὰ γὰρ ἀόρατα*) *αὐτοῦ ἀπὸ κτισέως κόσμου*). Voici le texte des manuscrits : (*inuisibilia enim*) *mundi W*, (*inuisibilia enim*) *a creatura mundi P*. Il est possible que *P* ait été complété d'après la Vulgate ; encore n'est-ce pas certain, car le mot *ipsius* n'a pas été suppléé. Ce qui est sûr, c'est que l'état ancien du texte a le mot *mundi* et que, dans *W*, sa présence n'est pas due à une conformation à la Vulgate. Sur quelle base l'éditeur préfère-t-il le texte : (*inuisibilia enim*) *dei* ?

La valeur des témoins mis en œuvre est donc pour beaucoup dans la supériorité de cette édition sur les précédentes. Mais l'usager fera bien de consulter l'apparat et de se livrer à un sérieux travail critique lorsque le texte n'est pas garanti par l'accord *WP*. Il faut louer le soin avec lequel les collations semblent avoir été

faites, soin qui caractérise également l'élaboration des différents index : — *locorum Sacrae Scripturae*, p. 365-396 ; — *scriptorum*, p. 397-398 ; — *nominum hebraicorum*, p. 399-419. Signalons deux coquilles : I, 137 (p. 254) et VII, 43 (p. 301). F. P.

2740. G. DE PLINVAL. *La resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateismo.* — Augustinus 1 (1956) 581-600.

Les pages 587-591 traitent de la doctrine et de l'esprit du pélagianisme.

2741. M. PELLEGRINO. *S. Agostino visto dal suo primo biografo Possidio.* — Scuola cattol. 82 (1954) 249-266.

Possidius a connu Augustin durant près de quarante ans. En présentant son maître avant tout comme un homme d'Église, il a touché un aspect essentiel de sa personnalité. D'autre part son admiration pour Augustin et son goût de l'édification n'ont pas nui à la fidélité du portrait. C. V. P.

2742. J. H. KOOPMANS. *Augustine's First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 149-153.

L'*Ep.* 146 date de 410 ; les premières rencontres avec Pélage sont antérieures au 1er juin 411. Le concile de Carthage, où Caelestius fut condamné, doit se placer entre le début de juillet et le début de septembre 411.

2743. V. CAPÁNAGA. *San Agustín en nuestro tiempo. Problemas sobre la conversión.* — Augustinus 1 (1956) 33-48.

Les étapes de la conversion d'Augustin, en tenant compte des études récentes.

2744. C. VACA O. S. A. *La experiencia religiosa en San Agustín.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 185-204.

En suivant le récit des *Confessions*, le P. V. approuve la thèse du P. C. Boyer, d'après laquelle Augustin s'est converti au christianisme avant la lecture des livres des « platoniciens ». C. V. P.

2745. S. ALVAREZ TURIENZO. *San Agustín y la soledad.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 377-406.

Contrairement à l'attitude des auteurs modernes, la « confession » d'Augustin se traduit par la recherche du contact avec Dieu. C'est pourquoi Augustin n'est pas un solitaire. C. V. P.

2746. G. BARDY. *Saint Augustin et les médecins.* — Année théol. august. 13 (1953) 327-346.

Depuis son contact avec Vindicianus, Augustin a toujours montré de l'intérêt pour les médecins et la médecine. Il se réfère au traité *Gynecia* de Soranus, qu'il a pu lire en latin. Mais il doit le meilleur de ses connaissances médicales à des

informations orales et à l'observation directe (ceci en particulier pour les détails qu'il donne dans le *De anima et eius origine*). C. V. P.

2747. H. VON CAMPENHAUSEN. *Augustin als Kind und Überwinder seiner Zeit.* — Welt als Geschichte 13 (1953) 1-11.

Augustin a modifié profondément les idées de son temps sur la formation intellectuelle, la notion des rapports politiques et sociaux de l'homme (désormais l'individu n'appartient plus à l'État et à la civilisation, mais à Dieu et à l'ordre chrétien) et la conception de l'homme même (le point d'appui de l'homme n'est plus en lui-même, mais en Dieu et dans le secours de sa grâce). C. V. P.

2748. S. AURELII AUGUSTINI *De excidio Urbis Romae sermo.* A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary by M. V. O'REILLY. A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 89). — Washington, Catholic University of America Press, 1955 ; in 8, XVII-95 p. Dl. 1.25.

Le sermon *De excidio Urbis* a été prêché par saint Augustin peu après la prise de Rome en 410. L'introduction de S^{r} O'R. s'attache à montrer son authenticité, souligne les parallèles textuels avec *De civ. Dei* I, étudie le style et consacre une attention toute particulière à la tradition du texte. Vingt manuscrits ont été étudiés et utilisés pour la restitution du texte : *Wolfenbüttel 4096* (*W*), *Saint-Gall 397* et dix-huit autres répartis en deux familles : *y* (sept témoins du livre I de la « collection tripartite », dans laquelle figure le sermon) et *z* (le manuscrit *Avranches 94* qui a servi aux Mauristes, le texte du *Correctorium* de Robert de' Bardi, chancelier de Paris [voir *Bull.* VIII, n° 1254], et neuf autres témoins). Le procédé éclectique n'offrant pas beaucoup de ressources, S^{r} O'R. a fondé son texte sur *W*, dont C. Lambot a démontré la première origine africaine. Les extraits de Florus de Lyon et du *Milleloquium* de Barthélemy Carusi, contemporain et ami de Robert de' Bardi, sont de peu d'utilité. Le commentaire succinct traite surtout des questions lexicologiques et de la teneur du texte biblique cité par Augustin. C. V. P.

2749. AURELII AUGUSTINI *Contra Academicos, De beata vita, necnon De ordine libri.* Quos ad fidem codicum recensuit, prolegomenis notisque instruxit W. M. GREEN (Stromata patristica et mediaevalia, 2). — Ultraiecti, In Aedibus Spectrum, 1955 ; in 8, 149 p. Fl. 7.50.

M. G. a voulu offrir au lecteur une édition manuelle des trois premiers dialogues de saint Augustin. L'introduction passe rapidement en revue les sept manuscrits sur lesquels repose le texte du premier et du troisième et les quatre qui ont servi à établir le texte du second. Ces manuscrits ont déjà été décrits plus complètement par P. Knoell.

Le texte de M. G. diffère légèrement de celui de son prédécesseur en ce que, pour le *Contra Academicos* et le *De ordine*, il accorde une importance moins exclusive au ms. *Paris Nat. 13369* (provenant de Corbie ; utilisé également par les Mauristes) et qu'il suit des critères moins rigoureux pour le choix des leçons entre les deux familles α et β (à laquelle appartient le fragment conservé dans les *Excerpta* d'Eugippius). Cette manière de faire a pour conséquence de rapprocher davantage le texte de M. G. de celui des Mauristes.

Des notes, dans le premier apparat, renvoient aux sources d'Augustin (Cicéron, Salluste, Plotin, etc.), aux textes parallèles, ainsi qu'aux travaux de P. Courcelle et du P. P. Henry. C. V. P.

2750. S. AURELII AUGUSTINI *Opera.* Pars VIII : *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV.* Post Maurinos textum edendum curavit R. WILLEMS O. S. B. (Corpus Christianorum, Series Latina, 36). — Turnholti, Brepols, 1954 ; in 8, xx-706 p.

L'introduction traite d'abord de la division des *Tractatus* dans les manuscrits. Pour la division en deux groupes dom W. adopte les vues de S. M. Zarb : les *Tractatus* 1-54 ont été prêchés entre le 16 mars et le 23 novembre 413, les autres (55-124) ont été dictés vraisemblablement en 418. Il rejette la « nova hypothesis » de M. M. Le Landais (voir *Bull.* VII, nº 2411).

La liste des manuscrits a été dressée à l'aide de celle donnée par R. J. Dean dans *Journal theol. Studies* 36 (1935) 114-115, complétée par celles des Mauristes (pourtant dom W. n'a pas identifié un certain nombre d'entre eux, et il n'en souffle mot) et des éditeurs de Louvain.

Le texte des *Tractatus* ayant été bien conservé, on pouvait se dispenser de collationner à nouveau les manuscrits en vue de son établissement : celui des Mauristes paraît satisfaisant et dom W. s'est contenté de le corriger çà et là. Quelques rares collations doivent convaincre le lecteur que le travail ne présente pas d'intérêt majeur (le passage le plus important est le *Tractatus* X, où dom W. signale les variantes d'Eugippius et du ms. *Rome Vallicell. A. XIV*). Les variantes et les notes des Mauristes ont été reproduites au bas des pages. Dom W. a complété les renvois aux textes scripturaires. C. V. P.

2751. M. P. J. VAN DEN HOUT. *A propos de la nouvelle édition des Tractatus in Iohannis Evangelium de saint Augustin dans le Corpus Christianorum.* — Augustiniana 5 (1955) 296-308.

Recension très sévère relevant les nombreuses lacunes et inexactitudes qui déparent l'édition de dom R. Willems (voir *Bull.* VIII, nº 2750) et discutant en détail une cinquantaine de leçons.

Signalons deux autres recensions : CHR. MOHRMANN, dans *Vigiliae christ.* 10 (1956) 61 et G. FOLLIET, dans *Revue Études august.* 3 (1957) 403-405.
C. V. P.

2752. M. PELLEGRINO. *Intorno al testo del « De libero arbitrio » di S. Agostino.* — Rivista Filol. Istruz. classica 86 (1958) 186-188.

Signale quatre passages où des raisons de sens ou de style invitent à choisir une leçon différente de celle qui a été accueillie dans le texte de W. M. Green (voir *Bull.* VIII, nº 2251).

2753. A. MANDOUZE. *Saint Augustin ou le rhéteur canonisé.* — Bulletin Assoc. G. Budé, série IV (1955) nº 2, 37-41.

En appelant Augustin un rhéteur on oublie trop souvent ce que le titre comporte en réalité. A l'époque d'Augustin le rhéteur pratiquait non seulement l'art

de bien dire, mais aussi celui de bien penser et de bien écrire. C'était en même temps un philosophe et un écrivain. Augustin en est un exemple éminent.

C. V. P.

2754. J. García Jiménez. *La retórica de S. Agustín y su patrimonio clásico.* — Ciudad de Dios 168 (1955) 11-32.

La conception augustinienne de la rhétorique et de son rôle, principalement d'après le *De doctrina christiana.*

2755. E. Hill O. P. *St. Augustine as a Preacher.* — Blackfriars 35 (1954) 463-471.

De nombreux exemples illustrent la manière de prêcher d'Augustin.

2756. M. Jourjon. *Sarcina, mot cher à l'évêque d'Hippone.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 258-262.

Dans la langue militaire *sarcina* désigne le paquetage du soldat. Augustin emploie le mot pour désigner non seulement sa fonction épiscopale, mais aussi parfois le fardeau de sa vie (par exemple la 3e *Enarr. in Ps.* 36, 3, 20).

C. V. P.

2757. G. N. Knauer. *Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen.* — Hermes, Zeitschr. klass. Philol. 85 (1957) 216-248.

Ce très bel article a pour objet l'unité des *Confessions* (livres I-XIII). Celles-ci décrivent le pèlerinage de l'âme qui, ayant abandonné Dieu, appelle au secours et comprend, bien plus tard, que Dieu était déjà avec elle dans la *regio dissimilitudinis* pour l'arracher à son état de misère et la remettre sur le droit chemin (l. I-IX) qui la mènera à la cité de Dieu (l. XI-XIII), un moment entrevue (l. X). Le récit d'Augustin est marqué par les images de la route (*via*, mais aussi *deserere, errare, fugere, ambulare, cadere, surgere, peregrinari* etc.) et du lieu de séjour (*regio, ibi, patria, quies* etc.), soigneusement relevées par M. K. Il est dominé en outre par le symbole, partout présent, du fils prodigue qui retourne à la maison de son père. C. V. P.

2758. R. Flórez O. S. A. *Apuntes sobre el libro X de las Confesiones de S. Agustín.* — Ciudad de Dios 169 (1956) 5-34.

Le livre X aurait été écrit après les autres. L'article est divisé en trois parties : 1) plan et division du livre X ; 2) méthode de pensée d'Augustin (elle est méditative, mystique ; elle présente beaucoup de parenté de pensée et d'expression avec certains textes du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix) ; 3) les thèmes principaux : conscience de soi et sincérité. Cet article apporte une bonne contribution au problème de la mystique d'Augustin. C. V. P.

2759. F. Châtillon. *Plotiniana.* I : *ETIBIPATERETIBIOMNIA.* — Revue Moyen Age latin 8 (1952) 273-304.

La leçon *et ibi patere tibi omnia* a pour le moins autant de chances que celle

qui figure dans les éditions critiques : *et ibi pater et ibi omnia* (*De civ. Dei* IX, 17). Elle a été préférée par tout le moyen âge jusqu'à Jean-Louis Vivès. Il est regrettable que les éditions modernes ne la signalent pas en note. C. V. P.

2760. A. PENNA. *Il « De consensu evangelistarum » ed i Canoni eusebiani.* — Biblica 36 (1955) 1-19.

Un examen attentif du *De consensu evangelistarum* montre que saint Augustin n'a pas utilisé les Canons d'Eusèbe. Il n'a pas utilisé non plus le *Chronicon*, bien qu'il l'ait connu. C. V. P.

2761. J. VAZ DE CARVALHO. *Dependerá S. Agostinho de Paulo Orósio ?* — Revista portug. Filosofia 11 (1955) 142-153.

Après avoir établi la chronologie précise du *De civitate Dei* d'Augustin et des *Historiae adversus paganos* de Paul Orose, M. V. montre par une analyse de textes parallèles que les deux auteurs dépendent l'un de l'autre. C. V. P.

2762. M. F. SCIACCA. *Saint Augustin et le néoplatonisme.* La possibilité d'une philosophie chrétienne (Chaire Cardinal Mercier). — Louvain, Publications universitaires, 1956 ; in 8, 69 p. Fr. 65.

Dans ce petit livre M. S. montre comment saint Augustin a corrigé le néoplatonisme par son christianisme. Quatre chapitres : 1) La rencontre avec les néoplatoniciens : Augustin est catholique *avant* de lire les livres des *Platonici* ; il découvre chez eux la notion d'un Dieu spirituel et une « méthode » pour résoudre le problème du mal ; il corrige leurs thèses par des apports chrétiens : l'incarnation du Verbe et une notion du mal qui n'est *que* défaut d'être, alors que Plotin considère le mal comme une substance nécessaire. 2) La critique du scepticisme des Académiciens : la distinction platonicienne des deux mondes, l'intelligible et le sensible, est la base de cette philosophie *verissima*, qu'il creuse dans la confiance qu'elle peut s'harmoniser avec la Bible. 3) La doctrine de la sensation et du composé humain et la critique du néoplatonisme : l'idée que la sensation *non est corporis sed animae per corpus* entraîne l'existence d'un lien substantiel entre l'âme et le corps ; la doctrine de l'unité substantielle se retrouve dès 388 dans la définition encore imparfaite de l'homme : *anima rationalis mortali atque terreno utens corpore*, définition qui ne peut se comprendre qu'à la lumière des textes postérieurs ; or ceux-ci ne sont pas platoniciens. 4) La dialectique de la nature humaine : l'homme est un être créé pour une destinée dont l'accomplissement transcende tous ses actes et l'ordre de la nature ; il n'atteint son accomplissement que par la prise de conscience de soi, alors que chez Plotin le progrès spirituel aboutit à la disparition de la conscience. La conclusion qui se dégage du livre se trouve p. 19 : Augustin « fait entrer dans le christianisme ce qui, du platonisme, peut y entrer, mais de manière que le platonisme devienne chrétien, et non pas que le christianisme devienne platonicien ». C. V. P.

2763. S. CARAMELLA. *I neoplatonici nelle Confessioni di S. Agostino.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 49-54.

Parmi les *Platonici* de *Conf.* VII, 9, 13-15 on ne peut compter ni Plotin, ni Numenius d'Apamée, mais bien Philon d'Alexandrie, dont Augustin aurait connu les *Quaestiones et solutiones in Genesim.* C. V. P.

2764. F. CAYRÉ. *Saint Augustin, initiateur de l'école d'Occident.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 449-463.

Par « école d'Occident » le P. C. entend un climat de pensée, un ensemble de tendances doctrinales communes aux Pères et aux docteurs occidentaux. Il réunit les traits caractéristiques de cette « école » et montre comment ils remontent tous à Augustin. C. V. P.

2765. J. ZARAGÜETA. *Agustinismo y Escolasticismo.* — Augustinus 2 (1957) 49-55.

Compare les deux doctrines au double point de vue : conception du monde, conception de la vie humaine.

2766. F. CHÂTILLON. *Augustini magistri.* — Revue Moyen Age latin 10 (1954) 177-219.

Remarques se rapportant aux deux premiers tomes d'*Augustinus Magister* (voir *Bull.* VII, n° 152). M. Ch. reproche notamment à G. Bardy d'avoir simplifié le problème des « méthodes de travail de saint Augustin » ; il souligne l'importance de la pensée manichéenne telle que nous la connaissons depuis la découverte des textes du Fayoum et de Turfan pour comprendre saint Augustin, soit dans le détail de son langage, soit dans les grands problèmes dont il traite : Dieu, création, providence, matière et mal, péché, rédemption, grâce.
C. V. P.

2767. S. ALVAREZ TURIENZO O. S. A. *La cuestión agustiniana.* — Ciudad de Dios 168 (1955) 257-272, 399-415.

Quels sont les rapports entre Augustin et Thomas ? Examen des positions de Ch. Boyer, J. Maritain, E. Gilson et M. Blondel.

2768. G. DEL ESTAL O. S. A. *S. Agustín y el único agustinismo.* — Ciudad de Dios 166 (1954) 5-24.

Le principe de l'intériorité ; comparaison de saint Augustin avec saint Thomas ; difficulté de connaître la vraie pensée d'Augustin.

2769. A. GEMELLI O. F. M. *L'agostinianesimo eterno.* — Rivista Filos. neo-scol. 46 (1954) 313-320.

Cet augustinisme éternel consiste dans le sentiment que l'homme a de sa propre insuffisance et dans la confiance en les mérites du Christ. Le P. G. montre la voie par laquelle Augustin est arrivé à cette attitude intérieure.
C. V. P.

2770. F.-J. THONNARD. *Ontologie augustinienne.* — Année théol. august. 14 (1954) 41-53.

Exposé suivant les cadres de pensée aristotéliciens. Le P. Th. souligne d'autre part le caractère platonicien de cette ontologie.

2771. J. PEGUEROLES S. I. *San Agustín ante la angustia y la paz existenciales.* — Pensamiento 10 (1954) 423-453.

Comparaison entre la doctrine des existentialistes modernes et saint Augustin sur les points suivants : phénoménologie de l'être contingent ; angoisse existentielle ; angoisse devant la vérité ; la paix, victoire sur l'angoisse ; l'homme créé pour Dieu. Les citations augustiniennes sont empruntées de préférence aux *Confessions.* C. V. P.

2772. A. CATURELLI. *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarollo en Santo Tomás de Aquino* (Publicaciones del Instituto de metafísica et historia de los sistemas metafísicos, Serie B,6). — Córdoba (Argentina), Universidad Nacional, 1954 ; in 8, 67 p.

Deux parties : 1) la doctrine du maître chez saint Augustin, d'après les textes de ses œuvres (le langage, le signe, le maître intérieur) ; 2) le développement de cette doctrine chez saint Thomas (*De veritate, Summa theol.*). Alors que pour Augustin le maître humain met le disciple dans les conditions de découvrir en lui-même la vérité, saint Thomas considère la science comme le fruit d'une double causalité, celle du maître et celle du disciple. C. V. P.

2773. E. GONZÁLEZ. *El concepto y método de la teología en « De Trinitate » de San Agustín.* — Augustinus 1 (1959) 379-398.

Comparaison avec la conception et la méthode thomistes.

2774. A. VECCHI. *Filosofia e teologia nella morale agostiniana.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 555-574.

Dans la morale d'Augustin raison et révélation suivent une voie parallèle : l'homme peut atteindre le bonheur par sa raison, mais d'autre part il éprouve en lui les déficiences de sa propre nature ; il connaît en sa nature le bonheur auquel il aspire, mais ailleurs c'est la Bible qui le lui révèle ; l'âme humaine est créée par Dieu, mais elle est aussi reçue des parents, chargée du péché d'Adam. En soulignant ces aspects complémentaires, Augustin n'a pas voulu poser de dilemne. C. V. P.

2775. R. PACIORKOWSKI. *L'apologétique nouvelle et la pensée augustinienne.* — Collectanea theologica 24 (1953) 235-240.

L'apologétique de l'Église, à la manière du cardinal Dechamps, telle qu'elle a été développée par saint Augustin.

2776. M. OLTRA O. F. M. *Como se conoce la revelación sobrenatural según San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 281-289.

Décrit les deux chemins qui conduisent l'homme à l'acte de foi : l'angoisse du cœur et la sagesse.

2777. J. A. HARDON S. J. *The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics.* — Theol. Studies 5 (1954) 229-257.

Doctrine de saint Augustin, p. 230-231 ; de saint Thomas, p. 231-234.

2778. T. Gallus S. J. *Principia exegetica S. Augustini ad Gen. 3,15 applicata.* — Verbum Domini 32 (1954) 129-141.

Dans la première partie de l'article le P. G. établit les principes suivis par saint Augustin dans ses divers commentaires du début de la Genèse. Constatant ensuite qu'Augustin ne défend pas la thèse, selon lui traditionnelle, de l'interprétation « mariologique » de *Gen.* 3, 15, il montre que celle-ci est néanmoins conforme aux principes exégétiques d'Augustin. Pour y arriver, il fait des distinctions qui sont totalement étrangères à la pensée de l'évêque d'Hippone.
C. V. P.

2779. L. Cilleruelo O. S. A. *Origen del simbolismo del numero siete, en S. Agustin.* — Ciudad de Dios 165 (1953) 501-511.

Augustin l'aurait emprunté aux catéchèses baptismales et aux sermons de saint Ambroise.

2780. C. Boyer S. J. *L'existenza di Dio secondo S. Agostino.* — Rivista Filos. neo-scol. 46 (1954) 321-331.

Augustin a développé la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Mais sa voie préférée est celle qui passe par l'esprit de l'homme (Dieu est la lumière qui nous fait percevoir toute vérité). A cette voie se rattache l'argument eudémonique (Dieu, source de tout bonheur), car si le bonheur se trouve dans la possession de Dieu, la possession se réalise dans la connaissance. C. V. P.

2781. R. Flórez O. S. A. *La ceguerra humana en el conocimiento de Dios según San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 291-301.

Cette cécité est double, selon ses causes : le péché originel, les trois concupiscences. Deux remèdes : la réflexion et la foi.

2782. S. Casas Blanco. *El conocimiento de Dios en la filosofia de San Agustín.* — Augustinus 1 (1956) 63-81.

Schéma d'un cours, avec références aux textes, choix de textes et bibliographie.

2783. J. I. Alcorta y Echevarría. *El conocimiento divino según San Agustín. Via afirmativa.* — Augustinus 3 (1958) 309-321.

M. A. esquisse la preuve augustinienne de l'existence de Dieu et examine ses fondements.

2784. Ch. Boyer. *Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 303-307.

D'après le P. B. ces voies sont au nombre de trois : 1) l'insuffisance des êtres de ce monde à rendre compte par eux-mêmes de leur existence ; 2) l'exigence de l'illumination divine pour expliquer le fait de la connaissance humaine ; 3) notre désir naturel du bonheur est l'effet de notre destination au bien suprême.
C. V. P.

2785. F. Casado O. S. A. *El Ser (Dios) y el ser-no-ser (criatura) en la metafísica agustiniana.* — Ciudad de Dios 170 (1957) 5-18.

L'homme, être relatif, doit admettre l'existence de Dieu et se tourner vers lui (*conversio*) s'il veut éviter l'absurde. Tel est le sens de la preuve de l'existence de Dieu développée par Augustin dans *De libero arbitrio* II. C. V. P.

2786. D. Martins. *Deus no sistema de Santo Agostinho.* — Revista portug. Filosofia 11 (1955) 177-189.

Le Dieu du système d'Augustin n'est pas différent de celui qu'il a cherché à toutes les étapes de sa vie.

2787. R. Bradley. *Naming God in St. Augustine's Confessions.* — Thomist 17 (1954) 186-196.

Dieu, être subsistant et beauté transcendante, dans la doctrine de saint Augustin. Comparaison avec Plotin.

2788. J. R. San Miguel. *Los términos « acto » y « potencia » en la filosofía neoplatónica y agustiniana.* — Augustinus 4 (1959) 203-237.

Le fondement de l'ontologie plotinienne est le dynamisme intérieur de l'être vivant. La *δύναμις* (puissance) de Plotin n'a rien à voir avec celle d'Aristote : c'est une puissance agissante, une force active, vitale. De même l'*ἐνέργεια* (acte) est la vie même de la substance, vie qui a son principe en celle-ci. Puissance et acte sont enracinés dans la substance.

Chez Augustin il en va de même. L'âme humaine est considérée avant tout comme un être vivant. Ses facultés ou puissances sont des *vires* (non *potentiae*) *animae*. A l'*ἐνέργεια* néoplatonicienne correspond chez Augustin l'*actus* ou activité résultant de la force intérieure de l'être. C'est particulièrement clair dans le *De quant. animae* (les sept degrés ou *actus* de l'être) et dans le *De Trinitate*. Le terme *substantia* dit de l'âme connote toujours, par opposition au mot *subiectum*, une relation de l'être actif avec ses activités. Toute substance spirituelle est donc, pour Augustin, un être vivant, opérant par lui-même. C. V. P.

2789. C. Zimara. *Die Eigenart des göttlichen Vorherwissens nach Augustinus.* — Freiburger Zeitschr. Philos. Theol. 1 (1954) 353-393.

Dans *De div. quaest.* 83, 17, *De div. quaest. ad Simplicianum* II, 2, *De civ. Dei* XI, 12 et *De Trin.* XV, 7, 13 Augustin parle comme si les choses et les événements de ce monde étaient constamment présentes devant Dieu, mais il entend par là que ces choses et ces événements sont en Dieu par leurs *rationes* éternelles et immuables. De cette manière il maintient l'immutabilité divine.

C. V. P.

2790. F. von Rintelen. *Bonitas creationis-Bonitas Dei.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 523-541.

Étudie, dans le langage de la « Wertphilosophie » allemande, les thèmes suivants développés par Augustin : toute valeur (*bonitas*) est perfection ; les valeurs créées forment une échelle ascendante ; la valeur conduit à la béatitude ; Dieu est la valeur absolue. C. V. P.

2791. Th. A. Wassmer S. J. *Platonic Thought in Christian Revelation as Seen in the Trinitarian Theology of Augustine.* — American eccles. Review 139(1958) 291-298.

Augustin subit l'influence de Plotin quand il insiste sur l'unité du Dieu chrétien et sur sa vie intérieure de connaissance et d'amour qui le rend entièrement indépendant de sa création. Il se sépare de Plotin dans sa doctrine des relations divines et dans sa recherche des analogies de la Trinité dans l'âme humaine.
C. V. P.

2792. J. Racette S. J. *Le livre neuvième du De Trinitate de S. Augustin.* — Sciences ecclés. 8 (1956) 39-57.

Les trois termes *mens, notitia, amor* dans leurs relations mutuelles ; l'intuition fondamentale d'Augustin dans ce livre IX (pour retrouver dans l'homme l'image de la Trinité, il faut partir de l'amour que la *mens* porte à elle-même) ; l'imprécision des termes *notitia* et *amor* (chacun de ces termes peut signifier une action, une substance qui est le principe de cette action, la même substance objet de l'action). C. V. P.

2793. J. Morán. *Las relaciones divinas según San Agustín.* — Augustinus 4 (1959) 353-372.

Augustin a défendu la théorie des relations divines dans la Trinité afin de rendre la foi plus intelligible, et non pour combattre soit le modalisme (J. Tixeront, F. Cayré), soit l'arianisme (O. Bardenhewer, A. Wilmart). L'article veut examiner les antécédents dogmatiques de cette théorie dans l'Ancien Testament et dans les confessions de foi antérieures à Augustin, puis les antécédents théologiques en Orient. De cette seconde partie on ne lit que l'introduction où le P. M. soutient qu'Augustin n'a lu les Pères grecs qu'en traduction latine et que par conséquent il n'est pas possible d'établir dans quelle mesure sa théorie des relations divines a été influencée par eux. C. V. P.

2794. G. Bonner. *St. Augustine's Doctrine of the Holy Spirit.* — Sobornost', Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius, Series 4, n° 2 (1960) 51-66.

La doctrine trinitaire de saint Augustin dépend de l'enseignement des Pères grecs : Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Épiphane et Didyme l'Aveugle. Sa doctrine de la procession de l'Esprit n'a jamais varié : l'Esprit procède *principaliter* du Père, il procède du Fils *per donum Patris*. Cette doctrine est plus proche de celle des Pères grecs qu'on ne le pense. M. B. va jusqu'à dire que les deux sont équivalentes. C. V. P.

2795. A. Turrado O. E. S. A. *El platonismo de San Agustín y su doctrina de la inhabitación del Espíritu Santo.* — Augustiniana 5 (1955) 471-486.

Pierre Lombard, et sans doute aussi Denis Pétau, avaient cru trouver chez Augustin la doctrine de l'union personnelle du Saint-Esprit, à l'exclusion du Père et du Fils, avec l'âme du juste. Le P. T. présente d'abord la pensée de Pierre Lombard et de Denis Pétau, pour examiner ensuite celle d'Augustin. Celui-ci,

s'inspirant de Platon, identifie Dieu, Bien suprême et charité. Cependant, tout comme il distingue la sagesse éternelle (le Verbe) et la sagesse participée, de même il distingue l'Esprit, don éternel du Père et du Fils, et la charité participée, dans laquelle les justes connaissent la procession éternelle de l'Esprit, comme Moïse connut Dieu dans le buisson ardent (*Serm.* 23). C. V. P.

2796. CH. BOYER S. J. *Éternité et création dans les derniers livres des Confessions.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 441-448.

La notion d'éternité est la source de la contemplation d'Augustin dans les livres XI-XIII des *Confessions.*

2797. J. CHAIX-RUY. *Le problème du temps dans les Confessions et dans la Cité de Dieu.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 464-477.

Les *Confessions* posent le problème du temps en termes psychologiques. L'antinomie existentielle que le temps exprime et traduit ne peut être surmontée que par référence à l'être qui nous confère notre extratemporalité. Dans la *Cité de Dieu* le temps apparaît dans sa dimension ontologique. Augustin détermine d'abord le coefficient de négativité qui l'altère constamment. Ensuite, entre le temps et l'éternité, il situe le temps des anges, mouvement sans altération, dont les moments sont tous présents. C. V. P.

2798. V. J. BOURKE. *St. Augustine and the Cosmic Soul.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 431-440.

Mgr B. passe en revue les textes d'Augustin concernant l'âme du monde et conclut : Augustin a toujours refusé d'affirmer ou de nier l'existence de l'âme du monde ; il s'est opposé catégoriquement à sa divinisation. C. V. P.

2799. L. REY ALTUNA. *La forma estética del universo agustiniano.* — Augustinus 1 (1956) 235-253.

La suprême catégorie esthétique est la forme ; de la forme résultent le nombre, l'ordre et l'harmonie. Les normes de la beauté formelle sont inscrites dans la loi éternelle, dans la sagesse de Dieu. L'univers d'Augustin est le résultat d'une harmonie produite par des forts contrastes ; de cette manière et contrairement à la doctrine de Plotin la matière contribue à l'ordre et à la beauté de l'ensemble. C. V. P.

2800. L. REY ALTUNA. *La actitud estimativa de lo bello en San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 351-358.

Deux mouvements portent l'homme vers le beau : l'amour et la connaissance. A cette dernière concourent, chacune pour sa part, la vue, l'ouïe, la fantaisie et l'intelligence. Le plaisir esthétique est fondé sur l'intuition d'une mystérieuse unité. C. V. P.

2801. P PALMERI. *La persona umana nel pensiero di S. Agostino.* — Studia Patavina 1 (1954) 370-399.

La partie centrale de l'article traite de l'âme humaine, image de la Trinité, d'après le *De Trinitate* et le *De civ. Dei* XI, 26.

2802. R. Flórez O. S. A. *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Veritas, 1). — Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 1958 ; in 12, 223 p. Pes. 65.

Cette thèse, présentée en 1953 à l'université de Fribourg en Suisse, se rapporte à l'anthropologie d'Augustin. « Les deux dimensions de l'homme » sont non pas le corps et l'âme, mais « une partie de l'homme qui s'oppose à l'autre partie ». Augustin considère l'homme à la fois comme le sujet, le théâtre et l'enjeu d'un combat intérieur entre les forces du bien et du mal. Le livre comporte six chapitres : le mystère de l'homme appelé à réaliser la perfection de sa nature ; la présence de Dieu et la présence du péché dans l'homme ; la tension entre ces deux forces d'après les textes d'Augustin ; un exemple de cette tension : le temps conçu comme « équivocité », ou mieux comme le lieu spirituel du salut ou de la perdition ; l'unité radicale de l'homme et sa vocation à rétablir l'unité, rompue par le péché ; le rôle du libre arbitre dans la reconquête de l'unité intérieure. L'enquête du P. F. s'impose à l'attention par le soin avec lequel il a relevé les beaux textes des *Confessions* et des autres œuvres d'Augustin.

Le chapitre se rapportant au temps (p. 121-152) ne fait pas partie de la thèse. Il avait paru sous le titre de *El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín*, dans *Ciudad de Dios* 166 (1954) 61-86. C. V. P.

2803. M. F. Sciacca. *Il composto umano nella filosofia di Sant' Agostino.* — Studia Patavina 1 (1954) 211-216.

2804. M. F. Sciacca. *El compuesto humano en la filosofía de San Agustín.* — Ciencia y Fe 10, nº 40 (1954) 7-24.

2805. M. F. Sciacca. *O composto humano na filosofia da Santo Agostinho.* — Revista portug. Filosofia 11 (1955) 125-141.

Cet article a paru également en français comme chapitre 3 (*Doctrine de l'homme*) du livre de M. S., *Saint Augustin et le néoplatonisme*, p. 21-48 (voir *Bull.* VIII, nº 2762).

2806. J. Heijke. *God in het diepst van de gedachte. De imago-Dei-leer van Sint Augustinus.* — Bijdragen 16 (1955) 357-377.

L'étude du thème de l'image de Dieu chez saint Augustin doit prendre son départ dans les textes autres que ceux du *De Trinitate*. Selon la conception plotinienne, reprise par Augustin, il faut distinguer dans toute création deux moments : l'acte divin et la *conversio* de la créature vers Dieu. Or, dans le cas de l'homme, cette *conversio* est une adhésion spirituelle à Dieu, adhésion qui est à la fois une donnée ontologique et un programme moral. Grâce à cette *conversio*, diminuée mais non anéantie par le péché (*aversio*), l'homme est *capax Dei*. La *conversio* est étroitement liée à la conscience de soi : croître dans la *conversio* c'est également croître dans la conscience de soi. C'est sur ce processus d'autoconscience que le *De Trinitate* apporte alors d'utiles compléments, notamment lorsque Augustin montre comment, par sa création même, l'esprit possède (*memoria*), connaît (*cogitatio*) et aime (*amor*) Dieu. De cette manière l'esprit de l'homme est l'image de la Trinité.

Cet article intéressant est suivi d'un résumé français. C. V. P.

2807. M. F. Sciacca. *L'origine dell'anima secondo Sant'Agostino.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 542-550.

L'âme d'Adam a été créée *ex nihilo*. Quant à l'origine des âmes de ses descendants, Augustin exclut l'émanation divine, le traducianisme matériel de Tertullien et la métempsycose. On croit généralement qu'Augustin a hésité toute sa vie à se prononcer entre le créatianisme, que sa raison philosophique lui recommandait, et le traducianisme spiritualisé, qui lui semblait mieux garantir la transmission du péché originel. M. S. pense, sans oser l'affirmer trop catégoriquement, que pour Augustin l'un n'excluait pas l'autre. Le système augustinien pourrait donc s'appeler un créatianisme traducianiste. C. V. P.

2808. R. Jolivet. *San Agustín y la preexistencia platónica de las almas.* — Augustinus 1 (1956) 49-51.

En admettant la doctrine de la réminiscence, Augustin n'a pas adopté celle de la préexistence des âmes (contre E. Gilson et J. Hessen).

2809. J. Barbosa Pinto. *Santo Agostinho e a imortalidade da alma. Originalidade de sua prova.* — Revista portug. Filosofia 11 (1955) 154-165.

M. P. reproduit d'abord les arguments de Platon et de Plotin. Il montre ensuite comment saint Augustin les a corrigés : l'âme est immortelle non par essence, mais parce qu'elle a reçu l'immortalité de Dieu, qui seul est immortel par lui-même. De la même manière elle a reçu le mouvement de Dieu, principe de tout mouvement. C. V. P.

2810. V. Melchiorre. *Temporalità e ripresa in S. Agostino.* — Rivista Filos. neo-scolast. 49 (1957) 459-468.

Transpose en un langage abstrait (et parfois abstrus) la doctrine du temps et de la mémoire, que saint Augustin développe surtout au livre XI des *Confessions*. C. V. P.

2811. J. Zaragüeta. *El tiempo en San Agustín como eje de la vida mental.* — Revista Filosofía 14 (1955) 23-31.

Deux parties : 1) un bon exposé de la doctrine du temps d'après les *Confessions* ; 2) dans le cadre de cette doctrine on peut insérer la pensée d'Augustin concernant la vie de l'esprit : l'âme est liée au temps dans ses trois dimensions, présent (sensibilité), passé (mémoire), avenir (volonté) ; l'illumination intellectuelle la met en contact avec les idées éternelles. C. V. P.

2812. F. E. McGregor. *Tiempo, memoria y esperanza. Notas para una antropología agustiniana.* — Augustinus 2 (1957) 177-187.

Augustin veut expliquer le mystère de l'homme par son analyse du temps, de la mémoire et de l'espérance.

2813. P. Caba. *La filosofía del conocimiento en San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 213-226.

Exposé très général sur les thèmes : Dieu fondement de la connaissance ; foi et raison ; connaître et comprendre ; connaître et aimer ; connaître, enseigner et apprendre.

2814. E. PRZYWARA S. J. *Das Gnoseologisch-religiöse bei St. Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 269-280.

Le P. P. esquisse d'abord la théorie idéaliste de la connaissance préconisée par Augustin dans ses œuvres de jeunesse et dans le *De Trinitate*. Il montre ensuite comment la doctrine religieuse d'Augustin, toute dominée par la personnalité du Christ, « chair et sang », et le réalisme chrétien l'ont préservé des errements auxquels son idéalisme aurait pu l'exposer. C. V. P.

2815. U. ALVAREZ O. S. A. *Sobre epistemología agustiniana.* — Ciudad de Dios 169 (1956) 296-306.

Augustin avait pour le problème de la connaissance une solution qui le satisfaisait pleinement. Admettait-il l'abstraction intellectuelle ? Certainement pas pour la connaissance des idées, mais peut-être bien pour la connaissance puisée dans le monde externe ; on ne saurait le dire avec certitude. C. V. P.

2816. A. MUÑOZ ALONSO. *El proceso intelectual de San Agustín* (O crece o muere, 81). — Madrid, Ateneo, 1955 ; in 12, 36 p. Pes. 8.

Expose d'une façon condensée la doctrine d'Augustin sur la connaissance et la recherche de la vérité.

2817. A. RIGOBELLO. *Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en S. Agustín.* — Augustinus 2 (1957) 241-247.

Théorie de la connaissance et phénoménologie de l'esprit sont étroitement unies chez Augustin, comme le montrent sa conception du temps et de la mémoire et sa doctrine de l'illumination.

2818. A. MAXSEIN. *Das Herz in der Erkenntnis bei hl. Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 323-330.

M. M. a écrit un ouvrage, non encore paru, sur la « philosophia cordis » chez saint Augustin. Dans cet article il en donne un résumé, tout en développant le chapitre relatif aux « fondements » (le cœur comme intermédiaire entre l'homme et son entourage ; les rapports de *cor* avec *anima, ratio, memoria*) et le rôle du cœur dans la connaissance sensible (précisions sur le rôle du *sensus interior* et sur celui du cœur). C. V. P.

2819. A. MUÑOZ ALONSO. *El conocimiento sensible en la doctrina de San Agustín.* — Revista Filosofía 14 (1955) 33-49.

Dans la doctrine de saint Augustin la connaissance sensible n'est pas une connaissance au même titre que la connaissance intellectuelle. Elle n'en est que le premier pas. Celui qui s'arrête à elle se fait illusion. Ce premier pas doit être rapide. Du point de vue métaphysique, la connaissance sensible ne conditionne pas la connaissance intellectuelle ; elle ne détermine pas non plus sa qualité. C. V. P.

2820. F.-J. THONNARD. *La « cognitio per sensus corporis » chez saint Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 193-203.

Augustin n'a pas usé du critère des *objets formels* pour distinguer connaissance sensible et connaissance intellectuelle : celles-ci forment un tout. La connaissance par les sens du corps est une connaissance authentique : chez l'homme elle est pénétrée de conscience et de raison. Elle joue un rôle néfaste, car elle déclenche la concupiscence, éloigne de la vérité qui est Dieu et souille l'intelligence d'erreurs. Elle est pourtant utile parce que le spectacle de l'univers incite l'homme à chercher Dieu dans son propre cœur. C. V. P.

2821. V. Capánaga. *Conocimiento y espíritu según San Agustín.* — Augustinus 3 (1958) 177-191.

Cet article étudie la conception augustinienne de l'esprit dans sa fonction représentative (en insistant sur le rôle intermédiaire des *species* selon *De Trin.* XI, 8, 16) et comme faculté expressive de la pensée (la production du *verbum mentis* ou *cordis* ; le rôle de l'amour dans l'acte de la connaissance ; la fonction unificatrice de l'esprit ; les actes de connaissance et de jugement).

C. V. P.

2822. M. Mindán. *La verdad, ideal supremo de San Agustín.* — Revista Filosofía 14 (1955) 3-21.

Trois parties : la faim de la vérité ; la recherche de la vérité, comme être, comme lumière et comme bien suprême ; l'existence de la vérité et la manière de la rencontrer (le sens du *cogito* augustinien, la voie de l'intériorité).

C. V. P.

2823. O. N. Derisi. *Verdad y certeza en San Agustín.* — Ciudad de Dios 166 (1954) 323-341.

Deux parties : le fondement de la vérité et de la certitude ; la vérité subsistante, fondement suprême de toute vérité et certitude.

2824. G. Bonafede. *Scepsi agostiniana* (Estratto dagli Atti dell' Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, Serie IV, vol 15, 1954-55, parte II). — Palermo, Presso l'Accademia, 1957 ; in 8, p. 271-425. L. 1000.

Le fondement et le point de départ de la pensée augustinienne sont le principe de l'intériorité : la vérité est en nous, bien qu'elle ne vienne pas de nous, mais de l'image de Dieu imprimée dans notre esprit. Le ch. 3, concernant Dieu, traite de cette image (elle relève de l'ordre naturel), des idées en Dieu et de la connaissance de ces idées par l'homme. Sous le titre *L'âme* (ch. 4) M. B. passe en revue sa création par Dieu, les problèmes du mal, du péché et de la grâce et le problème de la connaissance. *L'illumination* (ch. 5) n'est autre que la présence mystérieuse des vérités éternelles dans l'esprit de l'homme. Elle n'intervient pas dans la connaissance existentielle ou science, mais seulement dans la connaissance des valeurs (le jugement, la sagesse). Augustin ne précise pas si cette connaissance des vérités éternelles est effective, objective ou formelle. De toute manière elle entraîne la présence de Dieu dans l'esprit de l'homme. Enfin M. B. compare le système augustinien de l'illumination à l'innéisme et la réminiscence de Platon (ch. 6). Il est d'avis que l'illumination augustinienne n'élimine pas toute forme d'innéisme. Sur ce point Augustin n'a pas modifié Platon. Il se sépare

delui sur le point suivant : alors que pour Platon les idées ont besoin de l'excitant des sens externes pour s'éveiller (la réminiscence), pour Augustin les idées semblent dériver de l'esprit même, éclairé par la lumière divine naturelle.

Les ch. 3 (*Dieu*) et 4 (*L'âme*) ont paru en espagnol sous les titres *La duda agustiniana y el tema de Dios*, dans *Augustinus* 2 (1957) 509-528 (article repris littéralement une seconde fois, on se demande à la suite de quel accident, *ibid.* 4, 1959, 37-56) et *La duda agustiniana : el alma*, *ibid.* 4 (1959) 321-392. La rédaction de la revue a omis de signaler la source de ces articles. C. V. P.

2825. J. Pépin. *Une curieuse déclaration idéaliste du « De Genesi ad litteram » (XII, 10,21) de S. Augustin et ses origines plotiniennes (Ennéade 5,3, 1-9 et 5,5, 1-2)*. — Revue Hist. Philos. relig. 34 (1954) 373-400.

Augustin affirme l'identité de l'intelligence et de l'intelligible. Comment justifier cette déclaration qui heurte tout ce que l'on sait de la pensée augustinienne ? Augustin aurait reproduit inconsidérément une doctrine de Plotin figurant au milieu d'emprunts plus réfléchis. M. P. appuie son opinion sur de nombreux parallèles entre les textes d'Augustin et ceux de Plotin. L'évêque d'Hippone dépendrait donc doctrinalement de Plotin. Une dépendance littéraire (notamment par l'intermédiaire d'une ancienne traduction latine) n'est pas absolument démontrée. C. V. P.

2826. J. Pépin. *La connaissance d'autrui chez Plotin et chez saint Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 227-245.

M. P. recherche, dans la théorie plotinienne sur la relation des âmes particulières à l'Un, l'antécédent de la doctrine augustinienne du Maître intérieur. Les deux thèmes veulent répondre chacun au même problème, celui de la possibilité d'un accord entre les esprits ou de « la communication des consciences ». Quatre parties : 1) formulation du problème en termes contemporains ; 2) comment Plotin et Augustin ont posé le problème ; 3) la solution qu'ils lui ont donnée ; 4) la confrontation des solutions. La solution d'Augustin se distingue de celle de Plotin par son caractère personnel. C. V. P.

2827. J. Obersteiner. *Der Ausgang vom Selbstbewusstsein bei Augustinus und bei Descartes.* — Theol.-prakt. Quartalschr. 102 (1954) 277-288.

Contre les sceptiques de la nouvelle Académie Augustin souligne le caractère immédiat et l'évidence absolue de l'expérience intérieure.

2828. R. Lazzarini. *C'è una intenzionalità nella conoscenza secondo la gnoseologia agostiniana ?* — Augustinus 3 (1958) 205-213.

Cette étude veut trouver la notion de l'« intentionnel » dans la doctrine de saint Augustin sur l'*intentio animi*, qui intervient dans la perception sensible, et sur le rôle de la volonté dans l'acte de la pensée et de la mémoire.
C. V. P.

2829. G. di Napoli. *Razón y racionalidad en San Agustín.* — Augustinus 2 (1957) 307-329.

Cinq parties : raison et ascension de l'esprit à Dieu ; la raison comme faculté connaissante, raison et connaissance sensible, raison et autorité, raison et disciplines libérales.

2830. N. J. J. BALTHASAR. *La vie intérieure de saint Augustin à Cassiciacum. Intériorité et intrinsécisme métaphysique.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 407-430.

Pour Augustin, l'intelligible, tout comme la vérité elle-même, ne se trouve que dans le sujet spirituel qui se connaît lui-même (connaissance de soi qui « sous-tend » l'illumination des idées éternelles). L'immortalité de l'âme et l'illation de Dieu comme créateur reposent sur cette considération. D'autre part le monde des corps n'est qu'une imitation, un quasi-être, mimant vainement l'intelligibilité. C. V. P.

2831. I. QUILES S. I. *La interioridad agustiniana en los Soliloquios.* — Ciencia y Fe 10 (1954) nº 40, 25-48.

2832. I. QUILES S. I. *La interioridad en el diálogo agustiniano « Del Orden ».* — Ciencia y Fe 11 (1955) nºs 41-42, 75-94.

Dans ces deux articles le P. Q. étudie attentivement le texte de quatre dialogues de saint Augustin : *Contra Academicos* et *De vita beata*, *Soliloquia* et *De ordine*, en s'attachant à montrer les voies de l'intériorité augustinienne. Il compare celle-ci à l'« experiencia in-sistencial » ou méthode philosophique fondée sur la conscience psychologique de l'homme. C. V. P.

2833. V. CAPÁNAGA. *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana.* — Augustinus 1 (1956) 201-213.

Le processus de l'intériorité comporte deux mouvements : de l'extérieur à l'intérieur (l'âme), de l'intérieur au supérieur (Dieu). Le P. C. souligne l'inspiration chrétienne de ces mouvements.

2834. V. CAPÁNAGA. *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva.* — Augustinus 2 (1957) 155-175.

La conscience de soi est pour Augustin le fondement de la certitude et le point de départ de l'ascension de l'âme vers Dieu. Le P. C. analyse d'une manière pénétrante la pensée augustinienne au sujet de l'âme et de ses facultés ou activités (mémoire, intelligence, volonté). C. V. P.

2835. V. CAPÁNAGA. *La interioridad agustiniana.* — Augustinus 3 (1958) 13-26.

L'intériorité a révélé à Augustin la vie de l'esprit et l'a sauvé du matérialisme manichéen. En outre, en lui montrant la contingence de l'homme et la puissance du mal, elle l'a mis en garde contre la suffisance de l'idéalisme et de l'immanentisme. C. V. P.

2836. R. VIOLA S. I. *La interioridad agustiniana en « De Magistro ».* — Ciencia y Fe 10 (1954) nº 40, 73-76.

Le P. V. conclut son analyse du *De magistro* par ces mots : la méthode de l'« intériorité » augustinienne ne consiste pas dans l'analyse des phénomènes intérieurs, point de départ d'une construction logique, mais dans le recueillement devant celui qui parle, la révérence, la sincérité.

2837. R. Allers. *Les idées de triade et de médiation dans la pensée de saint Augustin. La structure triadique de la connaisance.* — Augustinus 3 (1958) 247-254.

La spéculation augustinienne cherche les *vestigia Trinitatis*. Le point de départ de cette recherche est la révélation chrétienne, mais dans la philosophie de Plotin elle trouve des allusions au principe de la triade. Augustin se sépare de Plotin sur deux points : ses triades sont actives, dynamiques (l'Un de Plotin est statique) ; elles sont en outre « communicantes », « horizontales » (celles de Plotin sont « verticales », sans échanges intérieurs). A ce propos M. A. récuse la thèse du P. Ch. Boyer qui veut réduire la lumière intellectuelle à la raison elle-même. Cette thèse méconnaît le principe triadique (l'esprit, la vérité, la lumière) qui est vraiment fondamental dans la pensée d'Augustin.

C. V. P.

2838. L. Cilleruelo. *La « memoria sui ».* — Giornale Metafisica 9 (1954) 478-492.

Pour Augustin la connaissance la plus certaine et la plus immédiate est celle que l'âme a d'elle-même. Cette connaissance est fondée sur la *memoria sui*, étroitement unie à la *memoria Dei* qui préside à nos jugements de valeur. La *memoria sui* n'est pas une connaissance proprement dite, mais comme un *habitus*, une connaissance « impressa ». Les nombreux textes cités appartiennent pour la plupart au *De Trinitate*. C. V. P.

2839. J. Muñoz S. I. *San Agustín, ¿ iniciador del « intuicionismo emocional » ?* — Pensamiento 10 (1954) 455-487.

Augustin est-il un précurseur de l'« intuitionisme émotionnel », que le P. M. oppose à l'attitude rationnelle devant les valeurs ? L'examen des textes, en particulier des *Confessions*, démontre qu'Augustin justifie chacune de ses démarches et de ses expériences des valeurs par un jugement objectif de l'intelligence. L'étude de sa doctrine de l'expérience religieuse aboutit à la même conclusion. C. V. P.

2840. J. González-Quevedo S. I. *La iluminación agustiniana.* — Pensamiento 11 (1955) 5-28.

D'après Augustin la lumière qui éclaire l'intelligence de l'homme n'est ni l'âme en elle-même, ni aucune chose créée, mais Dieu. Le P. G.-Q. le prouve par de nombreuses citations des *Soliloques*. Il confirme son argumentation en montrant le parallélisme complet entre le rôle de cette lumière et celui du maître intérieur. Enfin dans le texte du *De Trin.* XII, 15, 24 : *in quadam luce sui generis incorporea*, c'est encore de Dieu qu'il parle. A ce propos le P. G.-Q. démontre péremptoirement que les deux expressions : voir les choses intelligibles *dans* la lumière (sens local), et les voir *par* la lumière (sens causal) ne sont pas synonymes, mais équivalentes. Voir les intelligibles *dans* la lumière participée de notre intelligence

créée, image de la lumière divine, équivaut à dire : voir ces mêmes intelligibles *par* la lumière incréée, qui est Dieu. De la même manière Augustin pouvait dire, par exemple, que par la foi nous possédons en nous l'image du Christ ou le Christ lui-même. C. V. P.

2841. I. Quiles S. J. *Para una interpretación integral de la « iluminación agustiniana ».* — Augustinus 3 (1958) 255-268.

Par rapport à Dieu le *De Trin.* XV, 6, 10 distingue une connaissance immédiate, intuitive, mais passagère et confuse, et une connaissance médiate, par l'âme et par les choses créées. Par rapport aux vérités intelligibles le *De Trin.* XII distingue une connaissance de ces vérités en elles-mêmes, indépendamment des sens, et une connaissance médiate, par l'âme et par les choses créées. Par quel *processus* psychologique (et logique) Augustin est-il arrivé à ce schéma ? Avec quelque réserve le P. Q. propose les étapes suivantes : connaissance expérimentale de l'âme, connaissance de l'être de la vérité et du bien, connaissance expérimentale de Dieu, connaissance immédiate des idées. C. V. P.

2842. V. J. Bourke. *Wisdom in the Gnoseology of Saint Augustine.* — Augustinus 3 (1958) 331-336.

La sagesse augustinienne semble comporter une relation réelle entre Dieu et l'homme, un attachement cognitif et affectif à Dieu et aux vérités éternelles. Le fait de l'illumination divine est indubitable, mais son mode échappe à la connaissance humaine. La sagesse est un don de Dieu ; de la part de l'homme elle suppose le *studium*, la *fides* et les *boni mores*. Augustin rattache à la sagesse la vision des vérités éternelles et le jugement sur les données des sens.

C. V. P.

2843. C. J. Perl. *Augustinus und die Musik.* — Ciudad de Dios 186 (1955) 33-54.

Article paru en même temps dans *Augustinus Magister*, t. III, p. 439-452 (voir *Bull.* VIII, nº 2231).

2844. E. Frutos. *Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano.* — Augustinus 1 (1956) 225-233.

Dans le *De civ. Dei* V, 8-10.

2845. W. den Boer. *Augustinus en de geschiedenis.* — Tijdschr. voor Geschiedenis 67 (1954) 316-325.

S'inspirant de la doctrine chrétienne, Augustin a renouvelé la conception de l'histoire sur les trois points suivants : il a créé l'histoire universelle ; en dirigeant le regard vers l'avenir, il a introduit la conception spiritualiste de l'histoire ; il a écarté définitivement la conception cyclique. Dans sa manière de traiter l'histoire romaine, il a rejeté le schéma courant de la rétribution et des « exemples » de vertu romaine il n'a conservé que ceux qui étaient compatibles avec l'idéal chrétien. C. V. P.

2846. J. Chaix-Ruy. *San Agustín : el marco histórico de la « Ciudad de Dios ».* — Augustinus 1 (1956) 215-224.

Dans les *Conf.* XI-XII et le *De civ. Dei* le temps et l'éternité forment le double cadre dans lequel se déroule la vie humaine, l'histoire des hommes et des sociétés et l'accomplissement de leur salut. Une conception totale de l'histoire ne peut séparer la foi et la raison. C. V. P.

2847. J. Chaix-Ruy. *Saint Augustin. Temps et histoire.* — Paris, Études augustiniennes, 1956 ; in 8, xv-127 p. Fr. 7.60.

D'après M. Ch.-R. « le nœud de toutes les spéculations d'Augustin, le centre de toute sa philosophie, c'était le problème des rapports du temps et de l'éternité » (p. VII). Son originalité, c'est d'avoir inscrit la phénoménologie du temps dans une ontologie ou, inversement, d'avoir déduit le temps de l'Être par soi.

L'ouvrage présente sept chapitres analytiques. Les trois premiers se situent dans la perspective des *Conf.* et du *De musica* ; les quatre derniers dans celle du *De civ. Dei*.

Ch. 1 : *Du problème ontologique au problème psychologique.* Le temps constitue le mode d'être de l'existence, le devenir même du monde et de tout ce qu'il contient. Composé de moments successifs, il est essentiellement fugace. D'autre part l'éternité ne se découvre que par un effort de transcendance, non par un simple dépassement horizontal du temps. Seule la conscience, engagée dans le temps mais faite pour l'éternité, est capable de dénombrer le temps, c'est-à-dire d'unir et d'ordonner les instants et de rendre présents le passé et l'avenir.

Ch. 2 : *Le labyrinthe de la mémoire.* La mémoire ne sert pas seulement à évoquer notre passé et par là à relier les uns aux autres nos « moi » successifs ; elle confère aussi à la sensation et à la pensée sa densité, sans laquelle elle ne serait pas « signifiante » et ne se rapporterait pas à un objet. Cette dernière fonction de la mémoire est illustrée par des textes empruntés au livre VI du *De musica*.

Ch. 3 : *Le temps de la chute et ses éléments positifs.* Augustin distingue le temps originel, cosmique, et le temps de la chute de l'homme, temps vécu, temps existentiel. Ce dernier n'est plus un rythme égal, c'est une altération, une lente désagrégation. Il est la source et le théâtre des incessants conflits auxquels est soumis l'homme. Cette altération se manifeste également dans les défaillances de la mémoire. Le chapitre se termine par une confrontation de la pensée augustinienne avec celles de J.-P. Sartre, E. Husserl et L. Lavelle.

Ch. 4 : *Temps et Éternité dans la Cité de Dieu.* Du mauvais usage de la liberté est sortie la longue suite de calamités qui forment la trame de l'histoire romaine et de l'histoire tout court. A la cité terrestre s'oppose la cité de Dieu, dont une partie déjà est soustraite aux vicissitudes du temps.

Ch. 5 : *Le temps de l'histoire.* Il est marqué entre autres par l'aliénation, cette division de l'âme contre elle-même, qui est le résultat de la concupiscence. Cependant Augustin n'abaisse l'homme que pour lui rappeler sa grandeur et ses devoirs (*De civ. Dei* XIX).

Ch. 6 : *Histoire, théologie de l'histoire, eschatologie.* Augustin interprète l'histoire par des faits qui sont, à leur manière, des faits historiques.

Ch. 7 : *Déduction transcendantale et phénoménologie du temps.* M. Ch.-R. prolonge la pensée d'Augustin et la confronte avec celles de Kant et de Heidegger. Il conclut que l'essentialisme d'Augustin est plus strict qu'aucun autre essentialisme, si l'on considère la déduction transcendantale augustinienne. Par contre, par sa phénoménologie du temps, Augustin peut être considéré comme un existentialiste chrétien. C. V. P.

2848. J. Chaix-Ruy. *Existence et temporalité selon saint Augustin.* — Augustinus 3 (1958) 337-349.

Étudie, en raccourci, les mêmes thèmes que le livre recensé *Bull.* VIII, nº 2847 : nature du temps, sa perception par l'âme, la connaissance de l'éternité, le temps de la chute. C. V. P.

2849. S. Alvarez Turienzo O. S. A. *Entre Maniqueos y Pelagianos. Iniciación al problema del mal in S. Agustín.* — Ciudad de Dios 166 (1954) 87-125.

Entre les deux hérésies opposées, Augustin a trouvé le juste milieu en unissant l'optimisme physique au pessimisme éthique. C. V. P.

2850. J. Costanzo. *La dottrina agostiniana sull'integrità della natura umana.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 493-504.

Comme dans la pensée augustinienne le mal n'est pas inhérent à la nature humaine (c'est en ce sens qu'il faut entendre l'intégrité de la nature, dont parle M. C.), on ne peut pas dire non plus que pour saint Augustin le mal est enraciné dans les institutions de la société. C. V. P.

2851. M. Strohm. *Der Begriff der « natura vitiata » bei Augustin.* — Theol. Quartalschr. 135 (1955) 184-203.

Chez Augustin *natura* est toujours synonyme de substance. Le *vitium* de la nature déchue est expliqué comme suit : il y a dans tout être créé (et de ce fait foncièrement bon) un principe, une force qui l'entraîne vers la déchéance (*corruptio*). Or tout homme entre dans la vie avec ce *vitium*, dont il ne peut être délivré que par le Christ. Pressé par les Pélagiens d'expliquer sa pensée, Augustin montre que ce *vitium* n'est pas une substance, mais un « accident » de la substance, que le dogme de la rédemption suppose la corruption dans l'homme déchu. Ce *vitium* est souvent identifié avec la concupiscence, transmise par la génération ; parfois Augustin l'appelle maladie, blessure. Il a son origine dans le péché d'Adam ; parfois Augustin dit qu'il procède de la nature créée. — Article bien documenté. C. V. P.

2852. A. Solignac S. J. *La condition de l'homme pécheur d'après S. Augustin.* — Nouv. Revue théol. 78 (1956) 359-387.

Cet article forme le chapitre III d'une thèse philosophique, présentée à l'Université grégorienne de Rome. Après une analyse préliminaire de l'état originel, le P. S. envisage successivement le péché d'Adam, sa transmission en tout homme et enfin, les péchés personnels. C. V. P.

2853. R. Flórez. *La teoría agustiniana de « los dos amores » en su dimensión antropológica.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 505-515.

La doctrine des « deux amours » forme chez Augustin un thème métaphysique, indépendamment de son application au domaine social et à l'histoire. Augustin y est arrivé en surmontant à la fois le dualisme manichéen et le dualisme néoplatonicien, et en découvrant en l'homme la présence de Dieu et la présence du péché (dualisme spirituel). C. V. P.

2854. L. Arias O. E. S. A. *San Agustin, doctor de la gracia.* — Salmanticensis 2 (1955) 3-41.

Après avoir résumé les doctrines des pélagiens et des semipélagiens, le P. A. présente une synthèse de l'enseignement de saint Augustin sur la grâce. Il expose ensuite la pensée d'Augustin concernant les points suivants : grâce et libre arbitre, *auxilium quo* et *auxilium sine quo non, gratia sanans, liberans* et *delectans,* justice du Christ et justice de l'homme, nécessité de la grâce, source de la grâce, mérite. C. V. P.

2855. R. Garrigou-Lagrange O. P. *La grâce efficace et la grâce suffisante selon saint Augustin.* — Angelicum 31 (1954) 243-251.

Exposé rapide, d'après quelques textes d'Augustin.

2856. A. Guzzo. *Agostino e Pelagio.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 516-522.

Cet article reproduit textuellement l'introduction du livre recensé *Bull.* VIII, no 2322. Il date donc de l'année 1930.

2857. R. Brunet S. J. *Charité et communion des saints chez S. Augustin.* — Revue Ascét. Myst. 31 (1955) 386-398.

La charité réalise entre les chrétiens une présence réciproque, qui se joue de l'éloignement et les rend tous solidaires les uns des autres.

2858. J. Gallay. *Dilige et quod vis fac. Notes d'exégèse augustinienne.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 545-555.

L'étude du contexte (*In Ep. Ioan.* VII, 8) et des parallèles de la fameuse maxime montre qu'elle signifie ceci : « Il faut aimer nos frères ; qu'on agisse avec eux comme on voudra, la charité ne saurait produire de mauvais fruits ». Augustin fait intervenir cette maxime pour justifier les mesures de répression prises contre les donatistes. C. V. P.

2859. J. B. Bauer. « *Dilige et quod vis fac* ». — Wissensch. u. Weisheit 20 (1957) 64-65.

Place centrale de l'amour de Dieu dans la doctrine d'Augustin.

2860. Urbano del N. Jesús O. C. D. *Ensayo sobre los dones del Espiritu Santo en la espiritualidad agustiniana.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 227-250.

Dans ses écrits antérieurs à 394 Augustin ne parle pas des dons du Saint-Esprit, mais seulement de la charité « infusée dans les cœurs par l'Esprit qui habite en nous ». Dans le *De sermone Domini in monte,* datant de 394, il montre comment les sept dons du Saint-Esprit font vivre le chrétien conformément à l'idéal des huit béatitudes. Enfin, dans les écrits postérieurs, les dons et la charité apparaissent dans les mêmes contextes qui parlent de la force spirituelle

qui nous fait vivre selon le décalogue. Aussi pour Augustin les dons du Saint-Esprit ne sont autre chose que les diverses virtualités de la seule charité.

C. V. P.

2861. F. Cayré. *Le Christ dans les Confessions.* — Année théol. august. 13 (1953) 232-259.

Trois sections : le Dieu des *Confessions* (présence, spiritualité, vérité) ; le Christ médiateur (lumière et voie, médecin, sauveur) ; le Christ-Verbe et ses rapports avec l'Esprit-Saint. C. V. P.

2862. P. Courcelle. *Saint Augustin « Photinien » à Milan (Conf. VII, 19-25).* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-1957) 63-71.

A ce moment de son récit Augustin ne considère pas le Christ comme un Dieu incarné, mais seulement comme un homme d'une éminente sagesse, qui a mérité, par faveur divine, de recevoir l'immortalité. Cet état d'esprit d'Augustin s'expliquerait par la *Philosophie des oracles* de Porphyre, sans doute un des *libri Platonicorum* traduits par Victorinus et lus par Augustin en juin-juillet 386. Celui-ci mentionne les mêmes idées dans *De consensu evangelistarum* I et dans *De civ. Dei* XIX, 22-23, où il les attribue à Porphyre. C. V. P.

2863. R. Culhane C. SS.R. *St. Augustine on the Immaculate Conception.* — Irish theol. Quart. 22 (1955) 350-354.

Augustin a nié implicitement l'immaculée conception parce que, pour lui, la transmission du péché originel était liée à la concupiscence dans l'acte de la génération. Cette conclusion qui se dégage des textes d'Augustin est confirmée par l'opinion des auteurs qui ont suivi ses traces : Léon le Grand, Grégoire le Grand, Fulgence de Ruspe, le diacre Ferrand et Jean Cassien. C. V. P.

2864. M. Quera S. J. *Una palabra más sobre el derecho de Maria a la inmortalidad.* — Estudios eclesiást. 29 (1955) 385-394.

La thèse développée par B. Kloppenburg O. F. M. dans son livre *De relatione inter peccatum et mortem* (Rome 1951) et dans son article *Notas em torno do dereito â imortalidad na Virgen imaculada,* dans *Ephemer. mariol.* 5 (1955) 211-226 ne peut se prévaloir ni de saint Augustin ni du 2e canon du second concile d'Orange.

C. V. P.

2865. W. Kamlah. *Christentum und Geschichtlichkeit.* Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins « Bürgerschaft Gottes ». Zweite, neubearbeitete und ergänzte Auflage. — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1951 ; in 8, 348 p.

Ce livre important se présente comme la seconde édition et comme le remaniement de celui qui parut en 1940 sous le titre *Christentum und Selbstbehauptung* (voir *Bull.* IV, nº 7).

Après une introduction purement philosophique, M. K. aborde son sujet, indiqué par le sous-titre : recherches sur les origines du christianisme (p. 33-129) et sur la « Cité de Dieu » de saint Augustin (p. 133-340).

D'après les vues un peu trop systématiques de M. K. l'histoire des origines du

christianisme est dominée par une tension entre deux mouvements opposés : eschatologie et « Geschichtlichkeit » (entendez : l'engagement dans les réalités temporelles terrestres). Le judaïsme évolua toujours davantage vers l'eschatologie, et cela à mesure que ses appuis terrestres se dérobaient. Au terme de l'évolution le Christ n'espère plus en l'avenir politique d'Israël et saint Paul, pour qui la fin des temps est arrivée, place l'homme en face des seules réalités décisives : la conscience, le jugement de Dieu, la mort. A ce moment l'homme individuel a perdu toute « Selbstbehauptung ». Mais bientôt l'engagement terrestre reprend ses droits. M. K. distingue ici cinq étapes. 1) L'apparition du « Frühkatholizismus » (organisation de la hiérarchie, naissance des articles de foi, de la « loi » chrétienne, notion de l'Église, communauté des chrétiens et non plus des saints, etc.). 2) La défense littéraire du christianisme par les apologètes, qui introduisent la pensée grecque dans l'Église et, du moins pour une part, lient le christianisme à la culture grecque (notion du Dieu universel ; l'homme est un être apolitique ; le christianisme est la « vraie » religion, celle qui va à la rencontre des aspirations humaines). 3) Contre la gnose, mouvement favorable à la fuite du monde (« Weltentfremdung »), l'Église souligne la valeur de la tradition et de la philosophie chrétienne. 4) Par son décret, Callixte renonce à la notion de l'Église des « purs » et introduit celle de l'Église communauté des baptisés, fondée sur la sainteté extérieure des sacrements. 5) Enfin, sous Constantin, l'Église lie son sort à celui de l'État et devient universaliste comme lui.

Sur ce fond historique, l'essai d'Augustin dans son *De civ. Dei* apparaît comme une saine réaction en faveur du caractère eschatologique de l'Église.

Dans les deux premiers chapitres de la seconde partie M. K. retrace, d'une manière assez exacte semble-t-il, les notions d'Église et de cité de Dieu telles qu'elles se dégagent du livre d'Augustin. Il faut partir du mot *ecclesia*. Ce terme a un sens eschatologique évident : c'est, pour Augustin, la communauté des élus, des saints, jamais « die empirische katholische Kirche ». La seule distinction qu'Augustin fait est celle de l'Église telle qu'elle est maintenant (les bons et les méchants y sont mêlés) et de l'Église telle qu'elle sera plus tard. De l'Église de la terre les méchants ne font pas partie, malgré la *communio sacramentorum* (Augustin ne distingue pas communauté des sacrements et communauté des saints). La seule, la vraie Église est celle des prédestinés, dont les limites nous sont inconnues. Donc, soit qu'Augustin parle de l'Église historique et sacramentelle ou qu'il distingue entre la vraie Église et le groupe des pécheurs en elle, il entend toujours désigner la communauté eschatologique des prédestinés. L'aspect terrestre est comme caché dans l'idée eschatologique (p. 138) et absorbé par elle (p. 150). On ne peut donc pas attribuer à Augustin le double concept de l'Église tel qu'il a été mis en vogue à partir du moyen âge et des réformes des XIVe et XVe siècles, lorsqu'on opposa l'Église spirituelle, eschatologique à l'Église institutionnelle. Rien n'est plus étranger à la pensée d'Augustin.

Or cette *ecclesia* (M. K. préfère traduire ce terme par « Gemeinde », communauté), Augustin l'appelle aussi *civitas Dei*, prenant ce terme dans le sens personnel de communauté de citoyens. Cette cité n'est pas l'Église catholique empirique, ni l'État théocratique, ni la communauté idéale de la foi, ni parfois l'un, parfois l'autre. Elle est tout ensemble céleste et terrestre, car elle se compose de la *sancta societas angelorum* et des hommes qui « pérégrinent » sur la terre et y souffrent persécution (tous ces éléments soulignent le caractère eschatologique de la cité de Dieu). Par contre la cité terrestre est, conformément à la tradition de l'Apocalypse, la ville de Rome, persécutrice des chrétiens et centre du culte

idolâtre inspiré par les démons. Augustin prend ici le contre-pied de la théologie officielle d'Eusèbe. Si dans la suite il étend la notion de cité de Dieu à ceux qui vivent conformément à Dieu et celle de cité terrestre à la société impie de tous les temps, c'est toujours d'une part de l'Église eschatologique et d'autre part de Rome, type de l'impiété, qu'il entend parler. Changement d'optique et de langage, mais non changement de sujet.

Après ces deux chapitres importants, qui marquent une étape dans les études du *De civ. Dei*, M. K. aborde les problèmes philosophiques posés par le livre d'Augustin : raison et autorité (elles ne sont pas opposées ; le christianisme est la « vraie » philosophie, tandis que la *philosophia gentium* n'est qu'orgueil et tromperie des démons ; platonisme et christianisme dans le *De vera religione*) ; la métaphysique d'Augustin (l'Être, le beau, le bien, l'existence ; le peu d'intérêt qu'Augustin montre pour le monde créé s'explique par le fait qu'il centre son attention sur Dieu et sur l'homme) ; la morale (la recherche du bonheur n'est autre que la recherche de la vraie vie, de la paix entendue comme *tranquillitas ordinis* ; cependant en cette vie l'homme n'atteint pas le bonheur, mais seulement la *consolatio* ; il doit s'exercer à la *patientia*, autre terme eschatologique) ; le désir de la gloire (critique de la *virtus* romaine) ; la philosophie de l'histoire (il n'a pas voulu créer une théorie de l'État ; son seul but a été de montrer la continuité de la prédestination à travers l'Ancien et le Nouveau Testament).

C. V. P,

2866. M. Agterberg O. E. S. A. *Ecclesia-Virgo. Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez saint Augustin.* Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Athenaeum « Angelicum » de Urbe. — Héverlé-Louvain, 1960 ; in 8, 135 p. Fr. 120.

La doctrine augustinienne de la virginité de l'Église et de ses membres (Augustin ne sépare jamais ces deux réalités) se fonde sur *Mt.* 25, 1-13 et *II Cor.* 11, 2-3. L'Église, composée de membres divers, est vierge par la foi (*Ecclesia in fide virgo est, Sermo* 213, 7). Cette foi n'est pas seulement l'adhésion de l'esprit aux vérités révélées, mais aussi et surtout l'attachement au Christ-Époux ; en ce sens elle inclut l'espérance et la charité. La *fides* est donc avant tout une virginité de l'esprit : *omnes isti una virgo est... non in corpore... sed in mente* (*In Ioann.* 13, 12). Tout comme l'expression *corpus Christi*, le mot *virgo* appliqué à l'Église recouvre pour Augustin une réalité bien vivante.

La *virginitas mentis* (aussi : *animae, cordis, fidei* ou *in fide*) des fidèles fait entrer en jeu toute la doctrine d'Augustin sur la rédemption de l'homme. Elle est l'intégrité de l'âme régénérée. Car, pour Augustin, le fidèle est déjà ressuscité avec le Christ *in mente*, avant de l'être plus tard aussi *in corpore*. Tout comme pour saint Paul, le terme *mens* désigne pour lui les facultés intellectuelles, mais aussi toute la vie supérieure de l'âme (incluant donc la foi, l'espérance et la charité), principe de notre activité surnaturelle (voir à ce propos la note importante p. 70-71 concernant l'article de J. Pépin, recensé dans *Bull.* VII, nº 943 : « tandis que pour Pépin il y a encore un troisième sens de *spiritus*, à savoir « l'esprit surnaturalisé », pour nous il n'y a pas de place pour un *spiritus* opposé à *caro*, sauf là où l'esprit humain a été surnaturalisé par l'Esprit de Dieu »). ussi la *virginitas mentis* consiste en « un vouloir et un connaître qui ne sont plus sous la domination de la concupiscence, de l'erreur et de l'orgueil ». Cette virginité de l'esprit peut se perdre tant par l'apostasie (la fornication de l'âme) que par le consentement à la concupiscence.

D'autre part la virginité pratiquée par les *sanctimoniales* est le prolongement

de la *virginitas mentis*. Elle est la réalisation la plus parfaite et la seule définitive de la *pudicitia* qui caractérise l'*Ecclesia-Virgo*.

Cette thèse a le grand mérite de présenter la doctrine de saint Augustin indépendamment des cadres de pensée scolastique : c'était le seul moyen de faire ressortir toute l'originalité et toute la profondeur de la synthèse augustinienne. Elle a paru aussi en forme d'articles dans la revue *Augustiniana* sous les titres suivants : *Augustin, exégète de l'Ecclesia-Virgo* 8 (1958) 237-266 ; *L'Ecclesia-Virgo et la virginitas mentis des fidèles dans la pensée de saint Augustin* 9 (1959) 221-276 ; *L'Ecclesia-Virgo et les sanctimoniales d'après saint Augustin* 10 (1960) 5-35. C. V. P.

2867. P. Schelkens O. Praem. *De Ecclesia Sponsa Christi.* — Augustiniana 3 (1953) 145-164.

La seconde partie (p. 151-164) expose la doctrine de saint Augustin. Elle s'appuie sur de nombreuses citations et renvois au texte.

2868. E. J. Grabowski. *La fe en el cuerpo místico de Cristo, según San Agustín.* — Augustinus 1 (1956) 539-557.

Traduction espagnole des pages 317-339 du livre recensé *Bull.* VIII, n° 1840.

2869. A. M. Poppi O. F. M. Conv. *Lo Spirito Santo e l'unità del Corpo mistico in S. Agostino.* — Miscellanea francesc. 54 (1954) 345-398.

L'Esprit-Saint, principe d'unité dans la Trinité, est aussi principe d'unité du corps mystique de l'Église : il le vivifie, il le rassemble, il en est l'âme.

Cet extrait de dissertation, augmenté d'une page de préface, d'un plan de la thèse entière, d'une bibliographie et d'une table des matières, a aussi paru en brochure séparée et sous le même titre dans la collection : *Pontificia Facultas theologica S. Bonaventurae Ordinis Fratrum Minorum Conventualium in Urbe, Dissertationes ad lauream, 33* (Roma, Editrice « Miscellanea francescana », 1955 ; in 8, 64 p.). C. V. P.

2870. F. Hoffmann. *Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 81-89.

Quelle fonction Augustin attribue-t-il au concile universel pour la fixation et le développement de la doctrine de l'Église ? La réponse se trouve dans *De bapt. contra Don.* 2, 3, 4, texte que M. H. analyse avec grand soin. Dans l'incise *ipsaque plenaria (concilia) saepe priora posterioribus emendari* le verbe signifie, d'après le contexte : améliorer, éclaircir, approfondir. Le mot *saepe* demeure une énigme. C. V. P.

2871. G. Bardy. *Conciles d'Hippone au temps de saint Augustin.* — Augustiniana 5 (1955) 441-458.

Du vivant d'Aurèle de Carthage et de saint Augustin deux conciles furent tenus à Hippone. Les actes du concile de 393 sont connus principalement par les canons du *Breviarium Hipponense*. Augustin eut sans doute quelque influence sur leur rédaction. D'autre part sept canons du concile de 427 figurent dans la *Breviatio canonum* du diacre Ferrand. Ce sont les n°s 34, 35, 38, 47, 54, 95 et 197. M. B. les explique par des parallèles dans les sermons d'Augustin.

C. V. P.

2872. N. M. Haring. *The Augustinian Axiom: Nulli sacramento iniuria facienda est.* — Mediaeval Studies 16 (1954) 87-117.

Cet important article étudie attentivement les applications du principe augustinien à travers la tradition théologique et canonique de l'Église jusqu'à la fin du XIIe siècle.

On sait qu'Augustin, répondant à Parménien, s'était prononcé contre la réitération du baptême et de l'ordination en s'appuyant sur le principe : *neutri sacramento iniuria facienda est* (*Contra Parm.* II, 13, 30). Dans ses autres écrits anti-donatistes il répète le même principe en remplaçant le mot *neutri* par *nulli.* Cependant après Augustin l'attitude de l'Église à l'égard des réordinations demeure incertaine. La raison en est, selon M. H., que les écrits anti-donatistes d'Augustin ont été pratiquement ignorés pendant 400 ans. Cette ignorance expliquerait également pourquoi la définition augustinienne du sacrement (« a lasting consecration in the recipient ») ne s'est pas imposée à l'Église.

Aussi les théologiens de l'époque carolingienne ne sont-ils nullement préparés à comprendre le problème des réordinations. Seul Paschase Radbert fait exception. Hincmar de Reims est le premier à reparler du principe augustinien ; il l'étend au sacrement de l'ordre. A l'époque de la réforme grégorienne on réitère la confirmation ; quant au baptême et à l'ordination, ou bien on réitère la seule imposition des mains, ou bien on recommence toute la cérémonie, en prétendant (telle est l'opinion du cardinal Humbert) que les sacrements conférés en dehors de l'Église (entendez : par les simoniaques, pires que les hérétiques) sont invalides. Les canonistes du milieu du XIIe siècle sont d'avis que le principe augustinien doit s'appliquer rigoureusement, au point que certains refusent d'admettre la pénitence et l'extrême-onction parmi les sacrements. Par contre les théologiens de la même époque s'appuient sur l'usage liturgique pour restreindre l'application du principe augustinien en introduisant vers 1175-80 la notion de caractère sacramentel. C. V. P.

2873. H. Lang O. S. B. *Eucharistic Teachings of St. Augustine.* — Pro mundi vita (voir *Bull.* VIII, nº 2696) 44-48.

La catéchèse eucharistique d'Augustin est centrée autour de l'idée que l'eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église. Cette unité constitue la *res sacramenti.* Les théologiens du moyen âge et de la Contre-Réforme ont perdu de vue cette doctrine. C. V. P.

2874. J. Hubaux. *S. Augustin et la crise eschatologique de la fin du IVe siècle.* — Académie royale de Belgique, Bulletin Classe Lettres, Sc. mor et polit., série V, 40 (1954) 658-673.

Dans le *De civ. Dei* XVIII, 53-54 Augustin rapporte un argument des païens selon lequel saint Pierre aurait tué un enfant d'un an en vue d'assurer par ce procédé magique une durée de 365 années à l'Église. Avec plus ou moins de bonheur, M. H. reconstitue comme suit l'argument des païens : les dieux ont accordé à Rome une Grande Année, qui dépasse les 365 ans, tandis que l'apôtre Pierre, en recourant, comme les gens de sa secte, à la magie infanticide, immola un enfant de 365 jours et n'obtint de la sorte, pour son Église, qu'une durée de 365 ans. C. V. P.

2875. K. Svoboda. *Ideas sobre la felicidad en las primeras obras de San Agustín.* — Augustinus 4 (1959) 195-201.

Résumé de l'enseignement d'Augustin sur la *beatitudo* dans *Contra Acad.* I, 5-10, *De beata vita* et *De moribus Ecclesiae catholicae et manichaeorum* I, 4-10.

2876. P. Smulders S. J. *De pelgrim naar het Absolute. Eeuwigheidsverlangen en tijdelijke waarden bij Augustinus.* — Bijdragen 16 (1955) 136-155.

Dès sa jeunesse Augustin a été hanté par le désir du bonheur absolu, de Dieu. D'autre part (sauf durant ses premières années chrétiennes), il a estimé les valeurs temporelles, car le temps lui apparaissait comme la voie de l'éternité ; il n'a pas rejeté non plus les réalités terrestres car, d'après *In Ep. Ioan.* 2, 11, elles sont les arrhes de l'amour divin. — Résumé anglais. C. V. P.

2877. G. Armas O. R. S. A. *La moral de San Agustín.* — Madrid, Ediciones Studium de cultura, 1955 ; in 8, 1181 p.

Cette très riche collection de textes augustiniens se rapportant à la morale dépasse de loin en intérêt et en précision celle que fit paraître en 1733 le P. Antoine Guerrero. Dans l'introduction le P. A. souligne à bon droit les tendances foncières de la morale de saint Augustin : l'inspiration biblique, l'action de la grâce, l'importance de la charité, la place du Christ. Quelques pages traitent de l'influence de saint Augustin sur saint Grégoire le Grand.

Les 1344 textes sont publiés en latin et en traduction espagnole. Leur classification s'inspire très largement de la division traditionnelle des traités : morale fondamentale (principes généraux, vertus morales), morale spéciale (dons du Saint-Esprit, vertus théologales, commandements de Dieu et de l'Église, devoirs d'état, sacrements, délits et peines). C. V. P.

2878. Ph. Delhaye. *S. Augustin et les valeurs humaines.* — Mélanges Science relig. 12 (1955) 121-138.

Augustin affirme, d'une part, que la seule valeur morale est la recherche de Dieu. D'autre part, il reconnaît d'autres valeurs secondaires, qui se résument en quelque sorte dans les multiples acceptions de l'idée de paix. Sans être arrivé à une synthèse, il a admis que les valeurs humaines peuvent être désirées par ceux-là même qui cherchent Dieu. C. V. P.

2879. G. Armas. *Teología agustiniana del pecado.* — Augustinus 1 (1956) 169-186.

Synthèse de la doctrine augustinienne : notion, possibilité métaphysique, causes, processus, laideur, effets du péché ; préscience divine et liberté.

2880. H. Rondet S. J. *Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin.* — Revue Ascét. Myst. 30 (1954) 193-231.

Cet article très bien documenté traite successivement de la pauvreté des moines et des clercs, du chrétien et de la richesse, de la pauvreté selon l'Évangile et du devoir de l'aumône.

2881. Sr MARGARET MARY. *Slavery in the Writings of St. Augustine.* — Classical Journal 49 (1953-54) 363-368.

Augustin ne parle de l'esclavage qu'incidemment. Cependant les renseignements nombreux et variés qu'il nous fournit constituent une contribution précieuse à l'étude de l'esclavage dans l'empire romain à partir de Dioclétien. Ces renseignements, Sr M. M. les réunit en un article très dense. C. V. P.

2882. K. BAUS. *Die Stellung Christi im Beten des hl. Augustinus.* — Trierer theol. Zeitschr. 63 (1954) 321-339.

Étudie dans les sermons de saint Augustin le thème de la prière adressée au Christ (justification, application aux Psaumes, les formules « libres », les sources : piété christocentrique d'Augustin, influence d'Ambroise). C. V. P.

2883. M. A. MCNAMARA. *Friendship in St. Augustine* (Studia Friburgensia, New Series, 20). — Fribourg (Switzerland), University Press, 1958 ; in 8, XIX-231 p. Fr. 16.

Les trois premiers chapitres de cette thèse passent en revue les amitiés d'Augustin : les attachements à sa famille (ses parents, la mère d'Adéodat, Adéodat), ses amitiés de jeunesse (surtout Nebridius, Alypius, Mallius Theodorus, Simplicien, Ambroise, Romanien), ses amitiés variées de l'âge mûr (évêques, laïcs, jeunes disciples comme Paul Orose, Quodvultdeus, Marius Mercator, Prosper d'Aquitaine ; amis qu'il perd comme Julien d'Éclane ; amis qu'il gagne comme saint Jérôme). On voit, d'après les textes des *Confessions*, sermons, lettres et dialogues de Cassiciacum, comment l'amitié d'Augustin se transforme graduellement de la camaraderie de l'enfance et de l'idéal cicéronien en une affection foncièrement chrétienne.

Le dernier chapitre est doctrinal. Il esquisse la conception de l'amitié chrétienne selon Augustin (le terme, les définitions successives de l'amitié, ses devoirs, ses rapports avec la charité universelle : celle-ci n'exclut pas l'amitié, mais l'ennoblit). La contribution la plus originale d'Augustin est sa définition, totalement indépendante de Cicéron : la vraie amitié est l'œuvre de Dieu qui unit les cœurs de ceux qui ont reçu la grâce de l'Esprit. C. V. P.

2884. B. BORGHINI O. S. B. *L'obbedienza secondo S. Agostino.* — Vita cristiana 23 (1954) 453-478.

Vingt-neuf textes d'Augustin, suivis d'une synthèse de son enseignement sur l'obéissance.

2885. G. ARMAS. *Hacia una ética agustiniana del hogar.* — Augustinus 3 (1958) 461-477.

Pour une morale augustinienne de la famille : 1) la noblesse de la femme ; 2) l'épouse, « gloire » de son mari ; 3) fonction et dignité sociale de l'épouse ; 4) amour conjugal et devoirs du mari.

2886. G. ARMAS. *Hacia una ética agustiniana del hogar. Amor de la esposa al marido.* — Augustinus 4 (1959) 519-527.

Commente de nombreux textes d'Augustin concernant le dévouement de la femme à son mari.

2887. J. O'Connell. *The Social Philosophy of St. Augustine.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 82 (1954) 297-309.

L'élément prédominant de la doctrine sociale d'Augustin, la distinction radicale entre le domaine séculier et le domaine spirituel, a favorisé dans l'Église l'acceptation de l'ordre social existant, y compris l'acceptation de l'esclavage.

2888. F. E. Cranz. *The Development of Augustine's Ideas on Society Before the Donatist Controversy.* — Harvard theol. Review 47 (1954) 255-316.

Avant 393 la pensée d'Augustin concernant la société peut se résumer comme suit. L'univers est un tout parfaitement ordonné, parfaitement intelligible. La justice n'est autre que la soumission à cet ordre. La société humaine s'insère normalement dans la hiérarchie universelle. Ces idées, Augustin les retrouve dans la Bible. A partir de 393 Augustin abandonne ces vues trop optimistes de l'homme et de l'univers. Sa nouvelle conception apparaît déjà dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, datant de 396. Désormais Augustin niera la possibilité pour l'homme d'atteindre à la justice par sa seule volonté et sa seule sagesse. En conséquence, entre 396 et 400 il élaborera une nouvelle conception de l'ordre de l'univers, fondée sur une conception dualiste de l'histoire et préludant à la doctrine des deux cités. On trouve cette nouvelle conception surtout dans les *Confessions*, le *Contra Faustum* et le *De doctrina christiana.* C. V. P.

2889. R. Orbe Garicano. *Puntos de vista agustinianos sobre el Estado.* — Scriptorium Victoriense 2 (1955) 5-32.

Deux parties : 1) l'État à l'égard de l'individu (origine et raison d'être, respect de la liberté individuelle, formes de gouvernement, despotisme et esclavage, devoir de réprimer les délits) ; 2) le problème de la guerre (légitimité de la guerre juste, ses conditions : nécessité et modération, condamnation de la guerre de pure conquête, tous les États ne sont pas fondés sur la conquête). C. V. P.

2890. J. Straub. *Augustins Sorge um die regeneratio imperii. Das Imperium Romanum als civitas terrena.* — Histor. Jahrb. 73 (1954) 36-60.

Pour bien comprendre l'attitude d'Augustin à l'égard de l'empire romain, il faut considérer d'abord ses lettres et ses sermons, où il suppose par exemple qu'une guerre juste est possible, que la religion chrétienne est capable d'organiser une république meilleure que celle de Rome, où il se réjouit de ce que la cité *quae nos carnaliter genuit* est encore debout et où il engage ses auditeurs ou ses correspondants à donner le bon exemple en accomplissant leurs devoirs d'état. M. S. rappelle ensuite les textes du *De civ. Dei* qui vont plus ou moins dans le même sens. Il en conclut qu'Augustin aurait voulu insérer la *civitas terrena* dans la *civitas Dei*. La thèse de l'incompatibilité radicale des deux cités, telle que W. Kamlah l'a défendue (voir *Bull.* VIII, no 2865), serait donc trop absolue.

Il faut reconnaître que les textes rassemblés sont trop peu nombreux et loin d'être probants. Il ne paraît pas possible de mettre sur le même plan, d'une part les sermons et les lettres de direction, où Augustin parle en pasteur d'âmes, heureux de ce que l'Église jouisse encore d'une paix relative grâce à l'autorité

de l'empire, ou engage un juge chrétien à accomplir intègrement son devoir, et d'autre part les thèses apologétiques du *De civ. Dei*, où il se préoccupe de réfuter les objections des païens. Enfin il est certain qu'Augustin ne se faisait pas beaucoup d'illusions au sujet de la répercussion de sa parole dans l'empire, de sorte qu'il paraît pour le moins exagéré de parler d'une *regeneratio imperii*, terme qu'il n'a jamais employé.

La même étude a paru dans *Unser Geschichtsbild. Wege zu einer universalen Geschichtsbetrachtung* (München, Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1954, in 8, 187 p.) 73-98. C. V. P.

2891. F. G. Maier. *Augustin und das antike Rom* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 39). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955 ; in 8, 221 p. Mk. 18.

Dans ce livre bien écrit M. M. étudie attentivement l'attitude d'Augustin à l'égard de la Rome ancienne, païenne et chrétienne. L'ordre suivi est imposé par la chronologie de la vie et des écrits d'Augustin.

Après avoir précisé le problème, M. M. examine (p. 17-36) l'évolution de la pensée du jeune Augustin concernant le problème de la formation classique de son temps. Dans les dialogues de Cassiciacum Augustin veut soumettre la dialectique et la rhétorique au travail philosophique, dont les problèmes sont déjà des problèmes chrétiens. Plus tard, devenu évêque, Augustin jette les fondements d'une culture intégralement chrétienne, basée exclusivement sur la Bible (*De doctrina christiana* ; *Confessions*). Il condamne sévèrement les jeux du théâtre et critique Virgile, non comme poète, mais comme chantre de la grandeur romaine.

Les premières attaques contre Rome (p. 36-42) apparaissent entre 399 et 409 (*De catech. rud.* 37 ; *De cons. evang.* I, 18-21, 51 ; *Epist.* 91 et 104) : il s'en prend à la politique de puissance et au culte des faux dieux ; le christianisme, seul porteur du salut, est étranger à la *patria carnalis*. On ne s'étonnera donc pas que la chute de Rome en 410 (p. 43-68) n'ait pas ébranlé Augustin : à ses yeux ce n'est pas une catastrophe marquant la fin d'une civilisation, mais une épreuve qui doit apprendre aux chrétiens à s'attacher davantage à la patrie céleste (*De exc. Urbis* ; *Sermons* 81, 105 et 296). Augustin s'oppose donc au « patriotisme religieux » de ses contemporains, sans toutefois tomber dans l'apocalyptique de la fin du monde. L'épître 138 (p. 68-75) adressée à Marcellinus, tribun et notaire de la *scola palatina* chargé de l'arbitrage du conflit entre catholiques et donatistes, annonce déjà les thèses du *De civ. Dei* : loin de conduire à la véritable *concordia*, la *virtus* romaine a mené l'État à la décadence ; d'autre part le service de l'État n'est pour le chrétien qu'une tâche de la *peregrinatio*.

L'analyse des livres importants du *De civ. Dei* (I-V ; XI-XIX) occupe la majeure partie de l'ouvrage de M. M. (p. 76-198). Le but du *De civ. Dei* est de répondre à la « Römglaube » des païens et des chrétiens. Les livres I-III traitent de l'histoire de la royauté et de la république. Augustin puise ses renseignements historiques dans Tite-Live et ses abréviateurs ; son jugement moral sur l'histoire romaine reproduit souvent celui de Salluste, mais sa critique de Rome est beaucoup plus radicale. Le mal originel dont la ville souffre est la croyance aux *dii gentium* ; celle-ci est l'indice d'une immense *superbia*, qui engendre à son tour l'*aviditas laudis* et la *libido dominandi* qui ont mené Rome à la décadence. Même les rares hommes honnêtes que l'on cite en exemple étaient adonnés à l'idolâtrie et imbus d'orgueil. Dans sa critique de l'empire (livres IV-V) Augustin va plus loin encore : la vraie vertu suppose la vraie justice et celle-ci ne

peut s'appuyer que sur la foi chrétienne ; les quelques hommes honnêtes que Rome a connus furent seulement « minus turpes » que les autres.

A partir du livre XI Augustin reprend le problème sous un autre angle : celui de la *civitas Dei* et de la *civitas terrena*. Cette distinction des deux cités (« Bürgerschaften », communautés personnelles et historiques de citoyens qui sont unis par les mêmes institutions et les mêmes lois) relève de l'eschatologie chrétienne (influence possible de Tychonius). Un regard jeté en arrière montre à l'évidence que Rome est la *civitas terrena*. Position lourde de conséquences, car par le fait même Augustin n'admet pas qu'il soit possible de christianiser l'empire de Constantin. Bien sûr, Rome n'est pas la *civitas diaboli*, mais elle n'en est pas moins l'antithèse de la *civitas Dei*. D'autre part, dans la description de la cité terrestre, entité méta-historique, certains traits sont manifestement empruntés à l'histoire romaine (la *dominandi cupiditas*, l'*aviditas gloriae* reparaissent). Enfin, dans les livres XIV-XV il devient tout à fait évident que Rome n'est autre que l'incarnation de la *civitas terrena*.

A propos du livre XVIII du *De civ. Dei* M. M. examine la question de plus haut. Augustin interprète l'histoire universelle en fonction des événements du salut. En ce sens on peut parler chez lui d'une théologie de l'histoire. Cependant il ne connaît pas pour autant une histoire tendant à l'établissement du Royaume final. Pour lui le règne de Dieu croît dans et par l'histoire jusqu'au moment où le nombre des élus sera complet. De cette manière l'eschatologie redevient supra-historique et le « siècle » n'est que le cadre profane dans lequel l'*ecclesia peregrinans* tend vers sa fin. L'histoire des deux cités est déterminée d'avance par une prédestination absolue. Chacune suit son cours, indépendamment de l'autre. Vraiment, la « théologie politique » et romaine de ses contemporains n'intéresse pas Augustin. Aussi l'histoire de Rome est totalement étrangère à celle de la communauté chrétienne (Augustin n'exploite pas le synchronisme d'Auguste et du Christ, il ne souffle mot de la *pax augusta*). « Par sa profanisation foncière de Rome, il a détaché le christianisme de tout lien politique avec un monde qui s'écroule. De la sorte sa contribution à cette question a été aussi importante que son influence dans le domaine de la civilisation » (p. 181).

Enfin ses réflexions sur la paix et sur la justice fournissent encore une fois à Augustin l'occasion de condamner Rome (*De civ. Dei* XIX). La paix terrestre, fondée sur les guerres et la domination, n'est que *prava et perversa*. La même chose vaut pour l'organisation de l'État : c'est le résultat d'un compromis entre les partis, avides de domination. Il ne connaît pas la véritable justice, qui est la justice chrétienne. Ses citoyens, adonnés au culte des faux dieux et imbus d'orgueil, ne sont que des impies.

Un examen de l'attitude d'Augustin lors de l'invasion vandale en Afrique (p. 189-206) montre qu'il est resté fidèle à la doctrine du *De civ. Dei*. C. V. P.

2892. Román de la Inmaculada O. C. D. *La sagrada Escritura como fuente de vida espiritual según San Agustín.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 281-298.

Souligne l'importance de l'Écriture dans la conversion de saint Augustin et dans son enseignement au peuple (textes explicites, comparaisons, thèmes principaux : charité, paternité divine, corps mystique). L'article ne traite pas de la typologie biblique chez Augustin. C. V. P.

2893. Segundo de Jesús O. C. D. *Las pasiones en la concepción agus-*

tiniana de la vida espiritual. — Revista Espiritualidad 14 (1955) 251-280.

Après avoir fait toutes les distinctions nécessaires entre la passion comme tendance et la passion comme mouvement désordonné, entre perfection morale et perfection psychologique (peut-être aussi perfection humaine), le P. S. réussit parfaitement à couler la pensée de saint Augustin dans le moule du traité scolastique qui a pour objet la passion. C. V. P.

2894. A. Zumkeller O. E. S. A. *Augustinus und das Mönchtum.* — Année théol. august. 14 (1954) 97-112.

Résumé du livre *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, recensé *Bull.* VI, nº 1375.

2895. A. Manrique O. S. A. *La vida monástica en San Agustín.* Enchiridion histórico-doctrinal y Regla. — El Escorial, 1959 ; in 8, 546 p.

Cet enchiridion (p. 23-412), comprenant 666 textes monastiques de saint Augustin, suit un plan chronologique : la formation de l'idéal monastique d'Augustin (de 373 à 388), ses premières fondations (de 388 à 400), leur première diffusion par Augustin et ses disciples en Afrique romaine, leurs vicissitudes au cours de la vie du saint, la pensée d'Augustin au sujet de la virginité (en particulier d'après le *De virginitate*) et de la vie monastique en général, sa doctrine monastique.

Au chapitre 7, relatif à la Règle (p. 415-476) le P. M. soutient les thèses suivantes : authenticité de la *Regula* comme telle (l'argument principal est sa coïncidence littéraire et doctrinale avec les textes des autres œuvres d'Augustin ; le P. M. n'a pas pu utiliser l'excellent article de P. van Bavel ; voir *Bull.* VIII, nº 2262) ; sa forme primitive est la *Regula ad servos Dei*, l'épître 211 étant une adaptation postérieure ; la Règle primitive a été écrite probablement pour les moines d'Hadrumète ; l'*Ordo monasterii* n'est pas l'œuvre d'Augustin, mais celui-ci l'a eu en mains au moment où il rédigea sa Règle ; cet *Ordo* semble originaire de l'Italie du sud et il servait probablement de règlement au monastère d'Hadrumète. C. V. P.

2896. P. Gregh O. S. A. *The Augustinian Community and the Primitive Church.* — Augustiniana 5 (1955) 459-470.

Augustin a voulu que sa communauté monastique imite fidèlement les exemples de la communauté primitive de Jérusalem, décrite au début des Actes. C. V. P.

2897. S. Connolly C. SS. R. *St. Augustine's « Ascent » to God.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 81 (1954) 260-269.

Ce quatrième article (pour les trois premiers voir *Bull.* VIII, nº 570) montre la dépendance d'Augustin par rapport à Plotin non seulement pour le mouvement même de l'ascension de l'âme, mais aussi pour l'élaboration théologique de sa notion du Dieu-Trinité vers lequel l'âme se dirige. C. V. P.

2898. F. Cayré. *Le mysticisme de la sagesse dans les Confessions et le De Trinitate de saint Augustin.* — Année théol. august. 3 (1953) 347-369.

Trois sections : les divers degrés de la sagesse chrétienne chez Augustin ; l'action de l'Esprit-Saint dans les âmes d'après *Conf.* XIII ; la sagesse, image parfaite de la Trinité (dans *De Trin.* VIII-XIV).

L'article est suivi de deux notes : *Les images de la Trinité* (les vingt-deux images de la Trinité que l'on rencontre dans l'œuvre d'Augustin peuvent se ramener à quatre groupes ; p. 363-365) ; *Théologie, sagesse et contemplation dans le De Trinitate* (à propos de *De Trin.* XIV : « Il y a un vrai mysticisme dans cette théologie. Celle-ci n'est pas à proprement parler une contemplation ; elle est une étude, mais faite par un mystique et fondée sur une haute expérience religieuse de Dieu » ; p. 366-369). C. V. P.

2899. C. Boyer S. I. *Metafísica y mística de S. Agustín.* — Pensamiento 10 (1954) 415-422.

Le P. B. réfute la thèse principale du livre du P. E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik* (voir *Bull.* III, no 26).

Tout dépend de ce qu'on entend par « mystique ». Or, pour le P. B., est mystique toute vie qui est mue spécialement par le Saint-Esprit ; la passivité est considérée comme un trait essentiel de la vie mystique. C'est pourquoi Augustin est un vrai mystique : sa doctrine de la grâce, la fréquence avec laquelle il répète la parole de saint Paul : « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par son Esprit qui habite en nous », sa manière de parler de la vision béatifique et de la contemplation qui y conduit témoignent du caractère « passif » de sa vie et de sa doctrine religieuses. Bien plus, sa métaphysique est d'inspiration nettement mystique, puisqu'elle suppose que l'homme reçoit la vérité de Dieu. Le tort du P. Hendrikx est d'exclure de la mystique tout ce qui est acte d'intelligence et de raison. Il aurait dû distinguer intelligence qui agit et intelligence qui reçoit. C. V. P.

2900. Enrique del Sdo Corazón O. C. D. *Oración y contemplación en la teología de S. Agustín.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 205-226.

Bon exposé sur la nature, la nécessité et les qualités de la prière d'après saint Augustin. La doctrine augustinienne de la contemplation ne peut être séparée des thèmes de l'illumination et de la sagesse. Le P. E. se déclare d'accord avec l'article du P. Boyer recensé *Bull.* VIII, no 2899. C. V. P.

2901. J. Chéné. *Le semipélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 321-341.

Les opposants de la lettre de Prosper (CSEL 57, 454-468) sont d'une part des anti-augustiniens (n. 3), d'autre part des semipélagiens (n. 4). Se fondant sur cette lettre et sur celle d'Hilaire (*ibid.* 468-481) M. Ch. décrit l'erreur semipélagienne comme suit : l'homme peut se rendre apte à recevoir le don de la nouvelle naissance sans l'aide de la grâce intérieure venant remédier à son infirmité d'être déchu ; l'homme a besoin de la grâce en vue de la persévérance finale, mais il peut obtenir cette grâce par la prière pour laquelle il n'a pas besoin de la grâce. C. V. P.

2902. B. M. Lacroix O. P. *La importancia de Orosio.* — Augustinus 2 (1957) 5-13.

L'étude de l'*Historia adversus paganos* d'Orose a subi un déclin depuis la seconde moitié du XIXe siècle. Les principales causes en sont : la médiocre valeur historique de l'œuvre, la supériorité du *De civ. Dei* de saint Augustin, sa langue difficile et obscure. L'ouvrage mérite cependant d'être étudié pour la philosophie de l'histoire qu'il présente, pour son parallélisme avec le *De civ. Dei* et comme témoin de la langue et de la culture latines en Espagne durant le Ve siècle. C. V. P.

2903. L. Cilleruelo O. S. A. *Influencia de S. Agustín en la espiritualidad cristiana hasta la Edad Media.* — Revista Espiritualidad 14 (1955) 125-155.

Aperçu sur les grands auteurs et les écoles tributaires de saint Augustin. Les noms les plus importants sont : Fulgence de Ruspe, Prosper d'Aquitaine, Julien Pomère, Césaire d'Arles, Cassiodore, Benoît de Nursie (influence de la Règle de saint Augustin), Isidore, Raban Maur, saint Anselme, Abélard et saint Bernard, saint François et saint Dominique, la mystique allemande et flamande.
C. V. P.

2904. G. Bardy. *Un élève de saint Augustin : Licentius.* — Année théol. august. 14 (1954) 55-79.

Le portrait psychologique de Licentius d'après les dialogues est conforme à ce que nous apprennent sur lui les autres sources (saint Augustin, *Ep.* 27 à Paulin de Nole ; poème de Licentius dans *Ep.* 26, 3 ; *Ep.* 26 qui est la réponse d'Augustin au poème ; *Ep.* 31 à Paulin de Nole ; Paulin, *Ep.* 8). Le jeune homme aime trop la poésie dans le goût païen et la vie facile pour se donner entièrement à Dieu.
C. V. P.

2905. B. Blumenkranz. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430-1096* (École pratique des Hautes Études, Sorbonne, Sixième section : Sciences économiques et sociales, Études juives, 2). — Paris-La Haye, Mouton, 1960 ; in 8, xx-440 p.

Après avoir étudié les relations entre Juifs et chrétiens à l'époque patristique, spécialement chez saint Augustin (voir *Bull.* VI, n° 1014), M. B. avait commencé à rassembler les matériaux médiévaux relatifs à ce même sujet (voir *Bull.* VI, n° 2054). Il achève aujourd'hui son enquête sur la période qui va de la mort de saint Augustin (430) au début de la première croisade. Plusieurs méthodes étaient possibles. L'auteur aurait pu bâtir son ouvrage sur un plan géographique, car la condition des Juifs a varié suivant les contingences politiques. L'Espagne tient à ce point de vue une place toute spéciale. M. B. a préféré un plan systématique, et cela présente en fait des avantages. L'ouvrage se divise en quatre parties : les rapports de bon voisinage, la concurrence économique, la polémique judéo-chrétienne, la déchéance légale des Juifs. Pour arriver à cette synthèse, M. B. a dû dépouiller et analyser une masse de documents : législation canonique et civile, récits historiques, écrits de polémique. La condition des Juifs n'est pas aussi mauvaise au début du moyen âge qu'on pourrait le croire d'après la tournure qu'ont prise les choses à l'époque patristique. Mais l'histoire a rarement un développement rectiligne. L'exposé de M. B. est parfaitement nuancé et objectif. Il nous est difficile aujourd'hui de comprendre la coercition exercée sur les Juifs et les baptêmes forcés. Mais l'époque n'était pas à la tolérance,

et M. B. reconnaît que, quand les Juifs étaient les plus forts, ils n'hésitaient pas à user des mêmes méthodes. On n'était pas plus tendre d'ailleurs pour les chrétiens hérétiques. Il faut aussi tenir compte d'un fait que M. B. met en lumière : la persistance du prosélytisme juif et de l'attirance du judaïsme sur les chrétiens. Il n'est pas étonnant que l'initiative des mesures antijuives soient plus souvent le fait des autorités ecclésiastiques que des autorités civiles. Quant à l'antisémitisme populaire, il n'apparaît qu'assez tardivement. On n'en est pas encore au système du ghetto. Il faut attendre le Xe siècle pour avoir l'attestation de quartiers juifs, mais il s'agit encore d'un libre choix et non d'une obligation.

Il n'est pas possible de résumer cet ouvrage dont l'intérêt réside précisément dans la multitude des faits précis qu'il apporte. C'est une mine de renseignements dont peuvent bénéficier historiens et théologiens (voir, par exemple, le chapitre sur la polémique judéo-chrétienne). Ajoutons que le livre, malgré l'abondance des détails reste parfaitement lisible. B. B.

2906. J. Leclercq O. S. B. « *Sancta simplicitas* ». — Collectanea Ord. Cist. reform. 22 (1960) 138-148.

Dom L. évoque les divers sens du mot *sancta simplicitas* dans les écrits du Nouveau Testament, de Cassien, Grégoire le Grand, Pierre Damien, saint Bernard. Il s'agit avant tout de l'unité en Dieu, avec Dieu, de la recherche de Dieu seul. O. L.

2907. G. Folliet. *Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinien.* — Année théol. august. 14 (1954) 81-96.

Complément à l'article paru dans *Augustinus Magister* II (voir *Bull.* VII, no 152) et survie du thème chez Eucher de Lyon, Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux, Godefroid de Saint-Blaise d'Admont et Hildebert du Mans. La note finale (p. 94-96) réunit bon nombre de textes grecs et latins, illustrant le sens du mot *praepositus* chez Augustin. C. V. P.

2908. A. Olivar O. S. B. *Clavis S. Petri Chrysologi.* — Sacris erudiri 6 (1954) 327-342.

Liste complète de tous les sermons de Pierre Chrysologue. Dans la collection de Félix de Ravenne (PL 52, 77 sv.) huit sont inauthentiques ; dans l'appendice cinq sont repris à la collection, deux sont inauthentiques. En dehors de la collection on compte quatorze sermons authentiques et treize qui ne le sont pas. L'épître à Eutychès et le *Rotulus* de Ravenne ne sont pas de lui. C. V. P.

2909. Y.-M. Duval. *Saint Léon le Grand et saint Gaudentius de Brescia.* — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 82-84.

Courte note qui signale un rapprochement entre saint Léon, *Serm.* 56, 1 et Gaudentius, *Tract.* 12, 5. Ce n'est pas la première fois qu'on fait des rapprochements entre ces deux auteurs. M. D. se propose de revenir sur la question. B. B.

2910. A. Lauras. *Saint Léon le Grand et la tradition.* — Recherches Science relig. 48 (1960) 166-184.

Sur 18 textes où l'on rencontre le mot *traditio*, 5 seulement visent la règle de foi ; dans les autres il s'agit d'usages traditionnels. Dans un cas comme dans l'autre saint Léon renvoie à l'autorité des Pères et des conciles ; mais rarement il fait appel à des textes précis comme dans les dossiers patristiques joints aux lettres 28 et 165. Il y a cependant un texte dont l'autorité prime les autres : le symbole baptismal. Dans l'ensemble saint Léon n'a pas fait progresser le problème de la tradition. Il s'appuie sur un principe qui est admis par tous.

B. B.

2911. W. ULLMANN. *Leo I and the Theme of Papal Primacy.* — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 25-51.

Saint Léon est le premier pape qui fasse appel lui-même au texte de *Mt.* 16, 18 pour appuyer sa primauté comme successeur de saint Pierre. M. U. souligne le caractère juridique de la pensée de saint Léon, qui se présente comme l'*indignus haeres* de saint Pierre, comme héritier par conséquent de tous ses pouvoirs. On ne peut méconnaître l'importance du rôle joué par saint Léon, ni l'accent mis sur le côté juridique de la papauté. Mais il est exagéré de dire : « no charisma, no sacramental qualities are needed to exercise purely juristic functions of government » (p. 51). C'est faire abstraction du contexte historique, car ne devenait pape que celui qui était sacré évêque de Rome. B. B.

2912. H. CHADWICK. *A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha.* — Journal theol. Studies, n. s. 11 (1960) 76-82.

Il existe un épitomé de l'homélie de Méliton dans les *spuria* de saint Léon, PL 54, 493-494. Un texte meilleur a été édité par A. MAI, *Nova Patrum bibliotheca* I, 371, d'après *Vat. lat. 6454*. M. Ch. réédite le texte en y ajoutant deux témoins : *Laurentianus S. Crucis Plut. XXXIII cod. 4*, f. 113, et *Laurentianus Aedilium 136*, f. 98. Il attire l'attention sur l'intérêt de ce texte pour compléter les lacunes du papyrus. On sait qu'un nouveau témoin de l'homélie se trouve dans la collection Bodmer. Mieux vaut attendre sa publication avant de se prononcer sur les restitutions proposées ici. Comme nous ne savons pas exactement ce que contient le nouveau papyrus ni dans quel état il se trouve, il est possible que l'épitomé latin puisse encore servir à l'établissement du texte et on saura gré à M. Ch. de l'avoir signalé et d'en avoir donné une bonne édition.

B. B.

2913. A. MUTZENBECHER. *Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis.* — Sacris erudiri 6 (1954) 343-372.

Mlle M. constate que l'ordre des sermons de Maxime de Turin est sensiblement le même dans la liste de Gennade (*De vir. ill.* 41) et dans les manuscrits *Sessorianus 55* et *Sangallensis 188*. Serait-ce l'ordonnance primitive ? Cette ordonnance pourrait en tout cas servir de critère pour reconnaître l'authenticité des sermons de Maxime. Le critère vaut moins pour les deux homiliaires du VIIIe siècle que Mlle M. examine également. C. V. P.

2914. CH. MUNIER. *Les Statuta Ecclesiae antiqua* (Bibliothèque de l'Institut de droit canonique de l'Université de Strasbourg, 5). — Paris, Presses universitaires de France, 1960 ; in 8, VI-266 p. Fr. 36.

Les *Statuta Ecclesiae antiqua* posent une énigme qu'on avait essayé jusqu'à présent de résoudre à très peu de frais. Mais de vagues hypothèses ne suffisaient pas à satisfaire les exigences de la critique. M. M. a adopté la seule méthode rationnelle : étudier minutieusement les sources de cette compilation, et il nous donne un ouvrage solide dont les conclusions s'imposent. Les canonistes et les liturgistes sauront désormais l'usage qu'ils peuvent faire du document. En particulier le mirage de la liturgie arlésienne est définitivement dissipé.

L'ouvrage est divisé en deux parties. La première traite du texte lui-même : éditions antérieures, manuscrits, classement des témoins, édition critique. La deuxième aborde le problème critique. Le recueil comprend trois sections : la profession de foi, les canons disciplinaires, le rituel d'ordination. L'étude des sources de la profession de foi révèle une parenté étroite avec Gennade de Marseille. De fait les meilleurs manuscrits contiennent également la recension anonyme du *De ecclesiasticis dogmatibus* de Gennade. Ces premiers indices ont amené M. M. à étudier les tendances du recueil et à les comparer avec celles de Gennade. Il y a une convergence d'indices qui emporte la conviction. L'attribution des *Statuta* à Gennade s'impose. Quant à la date, la période qui a suivi l'invasion de la Provence par les Wisigoths (476-485), au moment où se fait sentir le besoin de réorganiser l'Église provençale, paraît la plus probable.

L'intérêt de cet ouvrage ne se borne pas à la solution du problème critique. L'analyse des sources des canons disciplinaires est très instructive pour l'histoire du droit. Mais de plus M. M. donne une édition critique du texte. Elle est faite avec grand soin sur une base manuscrite assez large. Je me permets cependant quelques critiques. L'éditeur distingue une triple tradition : gauloise, italienne, espagnole. C'est sur la tradition gauloise surtout que le texte est établi. De fait elle comporte trois très anciens témoins du VIe-VIIe siècle. La tradition italienne est moins bien représentée, et surtout la tradition espagnole, pour laquelle M. M. n'a pas voulu anticiper sur l'édition du P. C. G. Goldaraz. Je me demande cependant si ces deux dernières traditions n'ont pas gardé des leçons originales. Dans la profession de foi je relève six leçons où il y a concordance entre elles contre les autres témoins (42, 60, 61, 66, 68, 126), alors que pour la suite du texte il ne semble pas y avoir de parenté entre elles. Deux de ces variantes me paraissent mériter considération : 60 *utreque* (*utriusque*) *naturae*, au lieu de *ambae naturae*. Il me semble peu probable qu'on ait songé à corriger *ambae* en *utreque* (= *utraeque*) ou en *utriusque*. De même en 68 *rector* au lieu de *creator* (déjà employé une fois) ne me semble pas une correction, car la tradition italienne avait précédemment *creaturarum* et non *creator*. Mais ce ne sont là que des détails. Dans l'ensemble le texte est établi solidement. Les omissions et les additions se corrigent facilement. La plus grande partie des variantes sont purement orthographiques. Un philologue pointilleux critiquera peut-être le choix fait par l'éditeur, d'autant plus que le caractère négatif de l'apparat rend sa consultation laborieuse. Ainsi au canon 16, 11 la leçon *catechumenorum* est adoptée, mais 17 des 18 manuscrits employés pour ce passage ont une autre orthographe, si bien qu'il faut se livrer à un calcul compliqué de soustraction pour trouver le manuscrit qui a la leçon du texte (*M*). La consultation se complique du fait que les témoins sont cités dans l'apparat selon l'ordre alphabétique, qui ne répond pas à celui du groupement des familles. Si l'on fait abstraction de ces détails que l'apparat permet de discuter ou de corriger, le texte tel qu'il est établi devra remplacer celui des éditions antérieures. Je ne puis que répéter ce que j'ai dit à la fin de la préface que M. M. a bien voulu me demander d'écrire : je souhaite à ce beau travail tout le succès qu'il mérite et je le recommande tout spécialement aux liturgistes qui en tireront grand profit. B. B.

2915. M. PELLEGRINO. *Dios juez en la historia según Salviano de Marsella.* — Ciudad de Dios 170 (1957) 545-560.

Étudie dans le *De gubernatione Dei* le thème de Dieu qui dès cette vie juge et châtie les hommes (preuves de Salvien, application à l'histoire de son temps, caractères du jugement divin). C. V. P.

VI[e] s. **2916.** Y. M.-J. CONGAR O. P. *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI[e] au XI[e] siècle.* — Istina 6 (1959) 187-236.

Pour le P. C., du VI[e] au XI[e] siècle la conception de l'Église est foncièrement la même en Orient et en Occident, en ce qui concerne l'Église comme mystère, comme réalité sacramentelle, mais elle diffère sensiblement en ce qui concerne la vie externe de l'Église, son rapport au pouvoir politique, son régime canonique. L'équilibre et le sens total de l'ecclésiologie sont affectés de ce fait. Il se constitue ainsi une dualité que le processus historique d'éloignement entre l'Orient et l'Occident et le développement occidental de l'idée papale feront tourner en opposition et en schisme. G. M.

2917. PH. DELHAYE. *Die Philosophie des Mittelalters.* Übersetzung von H. BAUER (Der Christ in der Welt, Reihe III : Wissen und Glauben, 6). — Zürich, Christiana Verlag, 1960 ; in 12, 119 p. Fr. 4.40.

2918. PH. DELHAYE. *Christian Philosophy in the Middle Ages.* Translated by S. J. TESTER (Faith and Fact Books, 12). — London, Burns & Oates, 1960 ; in 12, 126 p. Sh. 8.6.

2919. PH. DELHAYE. *Medieval Christian Philosophy.* Translated by S. J. TESTER (Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism, Section I : Knowledge and Faith, 12). — Engelwood Cliffs (N. J.), Hawthorn Books, 1960 ; in 12, 126 p. Dl. 2.95.

2920. PH. DELHAYE. *La filosofía cristiana medieval.* Traducción de P. ROCA GARRIGA (Yo sè, yo creo, 12). — Andorra, Casall i Vall, 1961 ; in 12, 160 p.

Traductions de l'original français recensé *Bull.* VIII, n° 1458.

2921. E. RAPISARDA. *Consolatio Poesis in Boezio.* Introduzione, testo e traduzione delle poesie della « Consolatio Philosophiae ». — Catania, Centro di studi sull'antico cristianesimo, 1956 ; in 8, XLIX-59 p. L. 1000.

On connaît l'intérêt de M. R. pour le christianisme de Boèce (voir *Bull.* V, n° 864). En 1947, il a traduit en italien les *Opuscula sacra* (voir *Bull.* VIII, n° 603). Dans le présent volume il traduit les 39 poèmes qui parsèment le *De consolatione Philosophiae.* Le texte latin est emprunté à l'édition de E. Gothein (voir *Bull.* VIII, n° 602).

Dans sa longue introduction, M. R. caractérise à sa manière l'inspiration poétique, philosophique et religieuse de Boèce, puis résume en une dizaine de pages le contenu des textes en prose de la *Consolatio.* M. C.

2922. E. DE BRUYNE. *Estudios de estética medieval.* I : *De Boecio a Juan Escoto Erigena.* II : *Época románica.* III : *El siglo XIII.* Traducción

de A. SUÁREZ O. P. — Madrid, Gredos, 1959 ; 3 vol. in 8, 387, 435 et 426 p. Pes. 120 chac.

Voir *Bull.* V, n° 1363, la recension de l'original français, paru en 1946.

2923. W. M. PEITZ S. I. *Dionysius Exiguus-Studien.* Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik. Bearbeitet und herausgegeben von H. FOERSTER (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 33). — Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in 8, XVI-533 p.

Le P. P. (1873-1954) s'était consacré depuis de longues années à l'étude des documents pontificaux et des collections canoniques. Il n'avait jamais marché dans les sentiers battus ; mais l'article qu'il publia sur Denys le Petit (*Dionysius Exiguus,* dans *Schweizer Rundschau* 1946, traduit en espagnol dans *Revista española de Derecho canónico* 2, 1947, 11-31) fit sensation. Non seulement le classement des manuscrits et les principes d'édition de l'œuvre de Denys étaient mis en cause, mais aussi toute l'histoire des collections canoniques était bouleversée. Dans cet article, l'auteur annonçait un ouvrage plus considérable qui justifierait ses vues. Le titre très long en était même donné ; à ma connaissance il n'a jamais paru. Le *Vorwort* de M. F. nous dit que l'étude complète aurait comporté six volumes doubles. Mais le P. P. avait compris que c'était impossible, et il s'était résigné à réduire la publication à un seul volume.

Voici les lignes essentielles de ce travail. Contrairement à l'opinion commune, toutes les collections latines remontent à un traducteur unique, Denys le Petit. Les divergences de texte viennent de ce que Denys lui-même a revisé plusieurs fois sa traduction sur son exemplaire de travail. C'est de cet exemplaire de travail, souvent mal interprété par les copistes successifs, que dérivent les diverses formes du texte. Ce travail de Denys n'avait pas un caractère privé. Le moine scythe avait été appelé à Rome par le pape pour l'exécuter. Au début de son séjour il connaissait imparfaitement le latin et les corrections qu'il apporta à son texte sont le fruit de ses progrès dans cette langue. Des copies de son travail furent envoyées en Italie, en Gaule, en Espagne à différentes époques. Ainsi toutes les collections canoniques remontent à Denys. La nouveauté de cette thèse, disons son caractère révolutionnaire, a fait que la plupart des spécialistes sont restés sceptiques ou ont manifesté une certaine réserve. On attendait que la démonstration soit donnée. Le présent volume convaincra-t-il tout le monde ? Il est trop tôt pour le dire. En tout cas il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas d'une œuvre fantaisiste et que, du point de vue de la critique textuelle, il faut la prendre en sérieuse considération. La critique de la classification traditionnelle des manuscrits de Denys me paraît très pertinente et l'existence de la prétendue édition D I est fort compromise. Mais l'histoire des collections canoniques est si complexe, les données historiques sont si rares qu'on hésite à adopter une théorie qui doit recourir malgré tout à des hypothèses. Là où le P. P. me paraît exagérer, c'est quand il propose d'étendre sa méthode à la critique textuelle de toutes les œuvres littéraires. S'il est démontré que Denys, peu familiarisé avec le latin au début de son travail, a surchargé son manuscrit de corrections successives à mesure qu'il se familiarisait avec la langue de Rome, il est difficile de supposer que saint Augustin et saint Jérôme faisaient de même. Je ne vois donc guère de probabilité à ce que la majorité des variantes d'un texte proviennent d'un original surchargé, d'autant moins que la plupart des auteurs dictaient leurs œuvres à un copiste. Il existe d'ailleurs des cas où nous pouvons constater l'existence de deux éditions qui remontent à l'auteur lui-

même. Mais en dehors de ces cas, il est téméraire d'attribuer les changements à l'auteur. Nous pouvons constater parfois qu'un scribe a combiné deux leçons différentes, — le cas est fréquent dans les évangiles synoptiques, — et que probablement il avait sous les yeux un exemplaire surchargé. Mais rien ne prouve que la surcharge provienne de l'auteur lui-même. Quoi qu'il en soit de cette question qui dépasse le cas de la *Dionysiana*, le travail du P. P. mérite sérieuse considération et il n'est pas douteux qu'il faille revoir le texte de Denys et l'histoire des collections canoniques en tenant compte des données qu'il apporte. Mais c'est un livre difficile à digérer, et il faudra un certain temps avant que les spécialistes se prononcent. B. B.

2924. B. Calati. *Spiritualità monastica.* — Vita monastica 13 (1959) 3-48.

Intéressante vue d'ensemble de la spiritualité monastique depuis saint Benoît jusqu'au XIIe siècle. Ces pages donnent non pas un aperçu historique, mais plutôt les traits essentiels de la spiritualité monastique. Le moine est l'homme de la Bible ; c'est à elle que s'attache la *lectio divina*. Pour appuyer ses réflexions personnelles sur des textes bibliques, le moine applique le sens allégorique et le sens moral, qui complètent le sens littéral ; l'enseignement de la théologie est essentiellement la lecture de la Bible. La sainteté du moine consiste dans sa fidélité à suivre les leçons des livres saints. Le texte de la liturgie est avant tout emprunté à la Bible, et c'est cette liturgie qui donne au moine le sens de l'Église. La Règle bénédictine a toujours été présentée par les commentateurs comme l'application de l'évangile. O. L.

2925. J. Winandy O. S. B. *Conversatio morum.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 22 (1960) 378-386.

Dom W. prend position concernant le sens du mot *conversatio morum* employé par saint Benoît dans la formule des vœux. Ce terme ne signifie pas, comme je l'ai dit (voir *Bull.* VIII, nº 1852), vie cénobitique, mais vie monastique en général, tant cénobitique qu'érémitique. Il en appelle à l'identité des termes *conversio* et *conservatio* dans le latin du VIe siècle. Je crois pouvoir maintenir ma position, ainsi que je le dis en quelques pages qui paraissent dans *Rech. Théol. anc. méd.* 28 (1961) 154-160 (voir *Bull.* VIII, nº 2926). O. L.

2926. O. Lottin O. S. B. *A propos du vœu de « conversatio morum » chez saint Benoît.* — Rech. Théol. anc. méd. 28 (1961) 154-160.

Je souligne avant tout le fait que saint Benoît a tenu compte de la condition spéciale des monastères de son temps, où les candidats à la vie érémitique devaient mener quelques années la vie commune dans les maisons des cénobites. Un certain danger d'irrégularité en résultait ; c'est pour y parer que saint Benoît oblige par vœu tous les membres de sa communauté (cénobites et futurs ermites) à suivre sa Règle, qui manifestement organise la seule vie cénobitique.
O. L.

2927. P. B. Corbett. *The Latin of the « Regula Magistri », with Particular Reference to its Colloquial Aspects.* A Guide to the Establishment of the Text (Université de Louvain, Recueil des travaux d'histoire et de philologie, Série IV, 17). — Louvain, Publications universitaires, 1958 ; in 8, 308 p. Fr. 320.

La recension publiée par ce *Bulletin* (VII, nº 953) lorsque parut l'édition diplomatique de la *Regula Magistri* (1953), signalait à peine l'introduction philologique de M. C., dont voici une nouvelle présentation considérablement enrichie mais guère améliorée. Il y a 35 pages d'*orthographica* (relevé de variantes), 250 pages de commentaire et 3 pages de « Word Index ».

Mlle Chr. Mohrmann (voir *Bull.* VII, nº 954) a souligné les insuffisances de l'enquête de M. C. Il me paraît inutile de les signaler en détail ici. Disons seulement que ni pour l'orthographe, ni pour le vocabulaire, ni pour la grammaire M. C. n'apporte les éclaircissements désirables. Ses notes sont abondantes, mais ne dépassent pas ce que les lexiques et les études antérieures nous apprennent. On lui sait gré cependant d'avoir groupé ces renseignements.

Je rappelle à cette occasion que M. C. admet comme une donnée acquise l'origine vivarienne de notre tradition manuscrite de la *Regula Magistri* et qu'il semble ignorer par ailleurs que littérairement la *Regula sanctorum Patrum* fait partie de la *Regula Magistri*. Cela aussi semble aujourd'hui généralement admis. Ces deux points « acquis » sont évidemment d'un très grand poids lorsqu'il s'agit de déterminer l'origine de la fameuse règle. Ce sont précisément ces deux points, — passés complètement inaperçus jusque-là, — qui m'ont amené à chercher en 1948 du côté de Cassiodore (voir *Bull.* VI, nº 1048). Ces titres du fondateur du *Vivarium*, je les défendrai à nouveau au moment opportun.

M. C.

2928. F. Sassen. *Geschiedenis van de wijsbegeerte in de Nederlanden tot het einde der negentiende eeuw.* — Amsterdam-Brussel, Elsevier, 1959 ; in 8, 399 p. Fr. 295.

Nous retiendrons de cette belle histoire de la philosophie aux Pays-Bas, que recommande la compétence de son auteur, le premier chapitre, consacré au moyen âge (p. 9-98). Ce n'est pas la première fois que M. S. traite le sujet (voir *Bull.* VIII, n°s 87-88). Les débuts de cette histoire se confondent certes avec les débuts de la pensée dans l'Europe occidentale et si, dès le XIe siècle, on remarque la notoriété de quelques écrivains ecclésiastiques originaires de ces régions (comprises d'ailleurs très largement : M. S. y inclut les actuelles Ardennes, l'Artois, etc.), ils n'occupent pas une place à part dans l'ensemble de la littérature latine de leur temps. Même au XIIIe siècle, l'œuvre de Guillaume de Moerbeke, ou celle de scolastiques illustres comme Siger de Brabant ou Henri de Gand ou Henri Bate, parmi bien d'autres dont M. S. signale les noms avec de brefs aperçus, n'appartiennent à la « philosophie des Pays-Bas » que par le lieu d'origine de leurs auteurs. Il faut attendre Jacques van Maerlant, au XIIIe siècle, pour voir éclore une littérature proprement thioise. De tels exemples se font moins rares au XIVe siècle, mais ils semblent relever alors de la littérature spirituelle, les philosophes proprement dits continuant toujours à s'exprimer en latin. Et la situation ne change pas, bien au contraire même, à l'époque où s'opère « la rencontre de la scolastique et de l'humanisme », selon l'expression de M. S. Nous nous demandons si une confusion ne persiste pas sur ce qu'il appelle « la philosophie aux Pays-Bas » durant cette période : a-t-il raison de s'en tenir au lieu d'origine de ces penseurs européens ? En revanche, les bibliographies abondantes et précises font de ce répertoire une mine précieuse pour le chercheur.

F. V.

2929. U. Domínguez del Val O. S. A. *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información.* — Revista españ. Teología 14 (1954) 369-392.

Après une bonne esquisse de la vie et de la doctrine d'Eutrope, le P. D. montre comment celui-ci, dans son *De octo vitiis*, a utilisé, voire copié Cassien. Dans son *De districtione monachorum* il aurait utilisé l'*Ordo monasterii* et la *Regula ad servos Dei*. L'adaptation de cette règle aux monastères féminins serait plutôt l'œuvre de Donat l'Africain, fondateur du *monasterium Servitanum*. C. V. P.

2930. P. Verbraken O. S. B. *Le texte du Commentaire sur les Rois attribué à saint Grégoire.* — Revue bénéd. 66 (1956) 39-62.

2931. P. Verbraken O. S. B. *Saint Grégoire sur le premier livre des Rois.* — Revue bénéd. 66 (1956) 159-217.

Depuis toujours on a hésité à considérer le Commentaire oral aux 16 premiers chapitres du premier livre des Rois, auquel fait allusion saint Grégoire dans sa lettre à Jean de Ravenne, comme l'œuvre du grand pontife. Dom V., ayant établi dans un premier article que le choix du manuscrit *Cava 9* (début XII[e] s.) pour texte de base en vue d'une restitution de l'original s'imposait, établit dans un second article que l'authenticité grégorienne de cette *Expositio* résulte de la convergence de solides indices tant externes qu'internes, touchant le vocabulaire et le style, le texte biblique et la méthode d'exégèse, la structure de pensée et les thèmes spirituels. Les réserves formulées par saint Grégoire sur la transmission écrite de ses paroles suffiraient à expliquer la rareté des manuscrits du Commentaire et les hésitations à admettre son origine grégorienne. G. M.

2932. H. Ashworth O. S. B. *The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great.* — Traditio 15 (1959) 107-161.

Saint Grégoire le Grand n'a pas rédigé en entier le sacramentaire qui lui est attribué, quoi qu'en ait dit la tradition. Néanmoins une comparaison des prières liturgiques de ce sacramentaire avec des textes grégoriens authentiques permet d'établir qu'il est l'auteur d'un grand nombre d'entre elles, comme on peut en juger par les nombreux parallélismes établis par dom A. G. M.

2933. H. Ashworth O. S. B. *Further Parallels to the « Hadrianum » from St. Gregory the Great's Commentary on the First Book of Kings.* — Traditio 16 (1960) 364-373.

Dom A. avait déjà établi dans une étude précédente (voir *Bull.* VIII, n° 2932) dans quelle mesure la main de saint Grégoire se retrouvait dans l'*Hadrianum*. Dans le Commentaire de saint Grégoire sur le premier livre des Rois, attribué d'une manière convaincante au grand pontife par dom P. Verbraken (voir *Bull.* VIII, n[os] 2930-2931) il a découvert une nouvelle série de parallélismes. G. M.

2934. H. de Lubac S. J. *Saint Grégoire et la grammaire.* — Recherches Science relig. 48 (1960) 185-226.

Sur la foi d'un passage du prologue des *Moralia* on a fait de saint Grégoire un obscurantiste hostile à toute culture. Le P. de L. justifie saint Grégoire de cette accusation et montre qu'il s'agit d'autre chose que d'une question de grammaire. Il s'agit de la conscience qu'on a de la transcendance et de l'originalité du message chrétien, qui ne peut se plier à des règles humaines. On retrouvera la même tendance au moyen âge chez les spirituels qui protestent

contre l'envahissement de la grammaire. Je me demande s'il n'y a pas autre chose chez saint Grégoire. A la fin du VIe siècle, l'écart entre la langue vivante et la langue littéraire s'est accru. Le texte des œuvres de saint Grégoire nous est parvenu dans des éditions revues et corrigées. Là où nous avons une édition critique, dans le *Registrum*, il y a bon nombre de formes et de leçons qui figurent dans l'apparat, mais qui devraient figurer dans le texte. L'étude de M. D. Norberg (*In Registrum Gregorii Magni studia critica* I-II, Upsal 1937-39) est suggestive à cet égard. Ce n'est pas là chez saint Grégoire ignorance des règles de la grammaire classique, mais tout simplement désir de s'exprimer dans une langue plus proche de l'usage de son temps, sans se préoccuper de tabous désuets. Je me demande donc si, à l'explication donnée par le P. de L., il ne faut pas ajouter ce désir d'une langue plus vivante. B. B.

2935. R. Manselli. *L'escatologia di S. Gregorio Magno.* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-57) 72-83.

Souligne les traits fondamentaux de l'eschatologie de Grégoire (dépendance à l'égard de saint Augustin ; croyance à la proximité de la fin des temps) et montre comment l'attente de la fin du monde, qui faisait pour ainsi dire partie de sa personnalité, a influencé certaines attitudes du pontife. C. V. P.

2936. M. Balsavich O. S. B. *The Witness of St. Gregory the Great to the Place of Christ in Prayer.* Dissertation (Pontificium Athenaeum Anselmianum). — Romae, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1959 ; in 8, xxiv-136 p.

Dom B. entreprend d'examiner, en parcourant les œuvres de saint Grégoire, comment celui-ci a compris la place du Christ dans la prière chrétienne. En est-il le terme ? Ou bien en est-il le médiateur, en ce sens que par lui la prière s'adresse au Père ? Après un examen analytique des textes qui illustrent l'une et l'autre de ces manières de comprendre, l'auteur étudie de façon plus large les influences qui ont pu s'exercer sur la piété de Grégoire : l'Écriture, les controverses autour des dogmes christologiques, la piété populaire, celle des moines. Il examine encore les thèmes favoris de la dévotion de Grégoire envers le Christ, son imitation, l'union à lui, l'attitude de l'âme devant lui. Il conclut qu'on ne peut enclore la pensée de Grégoire sur la place du Christ dans la prière en un système exclusif. La bibliographie (p. IX-XVI) révèle que l'auteur n'a pu tenir compte des travaux de dom P. Verbraken sur l'authenticité grégorienne du commentaire sur le livre I des Rois. F. V.

2937. J. Leclercq O. S. B., F. Vandenbroucke O. S. B., L. Bouyer. *La spiritualité du moyen âge* (Histoire de la spiritualité chrétienne, 2). — Paris, F. Aubier, 1961 ; in 8, 718 p. VIIe s.

Cet ouvrage se compose de trois parties. Nous ne dirons rien de la troisième, due à M. L. Bouyer, concernant la spiritualité byzantine. Les deux autres remplissent les 650 premières pages : l'une, rédigée par dom J. Leclercq, débute vers le VIIe siècle pour s'achever au XIIe ; l'autre, due à dom F. Vandenbroucke, s'étend du XIIe siècle pour se clore avec le XVIe. La matière traitée est énorme ; nous devons nous borner aux grandes lignes. Dom L. s'attache d'abord à saint Grégoire le Grand, en raison de son influence sur le moyen âge ; pour lui la vie chrétienne a deux aspects : l'action vertueuse dominée par la charité et la prière

contemplative en quête de Dieu. Du temps de saint Grégoire, l'Irlande présente une spiritualité propre, avec saint Patrice et saint Colomban prônant une vie austère. La doctrine chrétienne pénètre aussi dans les royaumes barbares, grâce à l'influence de l'Église romaine et du monachisme : on y voit fleurir l'ordre laïc des pénitents et l'ordre monastique, prêchant avant tout la pénitence et l'oraison. Sous Charlemagne, nouvel essor de l'ordre monastique avec son double objectif, ascèse et prière. Les Xe et XIe siècles marquent une décadence consécutive à l'effondrement de l'Empire et à la mainmise des princes sur l'Église ; en réaction s'affirme la réforme grégorienne, soutenue par les moines. C'est aussi l'époque de la grandeur de Cluny et de ses premiers abbés, de saint Romuald le grand promoteur de la vie érémitique, de Jean de Fécamp l'apôtre de la prière contemplative. A la fin du XIe siècle apparaissent des ordres nouveaux remédiant à la crise du cénobitisme, les ordres militaires, l'essor des chanoines réguliers, saint Norbert et Prémontré, la chartreuse avec saint Bruno et Guigues. Le XIIe siècle accuse un renouveau de l'ordre bénédictin avec saint Anselme, Pierre le Vénérable, sainte Hildegarde et sainte Élisabeth de Schönau, et la naissance de l'ordre cistercien avec saint Bernard, prêchant l'humilité et la pénitence comme les moyens les plus efficaces pour arriver à l'intimité avec Dieu ; c'est aussi l'époque de Guillaume de Saint-Thierry et sa mystique trinitaire, Aelred de Rievaulx et autres.

L'exposé de dom V. occupe cent pages de plus que celui de dom L. : c'est que le matériel à exploiter est énorme. Il fallait tout d'abord définir les milieux scolaires du XIIe siècle : le milieu monastique avec sa théologie mystique, le milieu scolastique avec ses exposés plus techniques. Et voici les grandes écoles de spiritualité : au XIIe siècle, l'école de Saint-Victor avec ses deux grands représentants Hugues et Richard, et plus tard Thomas Gallus ; au XIIIe siècle, l'école de saint François d'Assise, avec la crise des Spirituels qui voulaient maintenir intégralement la règle, saint Antoine de Padoue et surtout saint Bonaventure, Jean Duns Scot et Raymond Lulle ; parallèlement l'école de saint Dominique avec son amour de la pauvreté et son zèle apostolique, saint Albert le Grand, saint Thomas, le grand défenseur des ordres mendiants contre les maîtres séculiers de Paris. Au XIVe siècle, l'Allemagne témoigne d'une grande ferveur mystique : c'est le temps de Maître Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso, l'école rhénane, Groenendael et Jean Ruysbroeck. Cependant, dès la seconde moitié du XIVe siècle on voit se dessiner un certain discrédit de la mystique contemplative et de la vie conventuelle ; c'est aussi l'époque de sainte Catherine de Sienne et de la mystique anglaise ; c'est surtout le temps de la « devotio moderna », formulée par Gérard Groote, et de Thomas a Kempis, l'auteur de l'*Imitation*. Le XVe siècle n'apporte rien de bien nouveau ; cependant c'est alors que se dessine la Renaissance humaniste et un mouvement de réforme avec Wyclif et Hus. Au XVIe siècle, c'est l'Espagne qui entreprend le renouveau chrétien avec ses trois géants de la sainteté : Ignace de Loyola, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix ; nous sommes au seuil de l'époque moderne.

Dom V. a eu l'heureuse idée d'intercaler dans son récit des chapitres sur la piété des laïcs. Au XIIe siècle se manifeste une tendre dévotion à l'humanité du Christ et à la Vierge ; mais c'est aussi l'heure de nombreuses hérésies (Arnaud de Brescia, Pierre Valdès, Amaury de Bène, Joachim de Flore, les sectes cathares et albigeoises). Au XIIIe siècle, grâce au concile de Latran (1215) et aux ordres mendiants, les laïcs sont invités à une vie plus chrétienne ; on y voit apparaître les béguines et les bégards, la mystique affective d'Hadewych, de Dante. Aux XIVe-XVIe siècles règne un certain pessimisme et découragement chez les chrétiens que scandalisent les désordres de l'Église et de ses chefs, de

même que s'y répand la terreur ou le culte de Satan ; d'autre part une vague de mysticisme gagne les laïcs eux-mêmes (Françoise Romaine, Catherine de Gênes, Nicolas de Flüe), tandis que s'affirme la prédominance des dévotions privées sur la prière liturgique.

Cette pâle esquisse ne donne qu'une idée superficielle des matériaux exploités. Certains lecteurs, plus spéculatifs qu'historiens, eussent sans doute désiré pour chaque auteur de marque un exposé plus étoffé de sa doctrine spirituelle. C'est un peu oublier que la doctrine d'un auteur spirituel se définit plus malaisément que le système d'un philosophe ou d'un théologien : la pensée de ceux-ci se ramène souvent à quelques axiomes précis, la doctrine spirituelle est plutôt l'expression d'une vie riche en multiples aspects ; qu'on songe aux divergences qui séparent les nombreux essais tentés en ces dernières années pour fixer la doctrine d'un saint Bernard. Seule une équipe de spécialistes pourrait, après des années, satisfaire à ce désir très légitime. D'autre part il y avait urgence : après ces dernières années si fécondes en monographies sur la spiritualité chrétienne, il était hautement désirable qu'un ouvrage parût pour faire le point. C'est ce qu'ont compris les auteurs de ce volume : la préface dit nettement que « le dessein du présent ouvrage n'est point de proposer pour tout des solutions définitives », mais, grâce à d'abondantes notes bibliographiques, inviter les médiévistes à des travaux d'analyse doctrinale qui prépareront les synthèses futures. En attendant celles-ci, félicitons et remercions les auteurs d'avoir pu, en moins de 700 pages, résumer si heureusement dix siècles de vie chrétienne.

O. L.

2938. P. Lehmann. *Erforschung des Mittelalters*. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze. Bd. III. — Stuttgart, A. Hiersemann, 1960 ; in 8, VIII-309 p. Mk. 54.

Ce troisième volume, — qui venait de paraître au moment où nous recensions les deux précédents (*Bull.* VIII, nº 2368), — est conçu dans le même esprit. Nous n'en rappellerons donc pas ici les caractéristiques.

En voici le contenu : *Blätter, Seiten, Spalten, Zeilen* (1936) ; *Figurale Schriftflächen* (1924) ; *Büchersammlung und Bücherschenkungen Karls des Grossen* (1919) ; *Die Bibliothek des Klosters Amorbach* (1930) ; *Verschollene und wiedergefundene Rest der Klosterbibliothek von Weissenau* (1932) ; *Bücherliebe und Bücherpflege bei den Karthäusern* (1924) ; *Von Quellen und Autoritäten irischlateinischer Texte* (1925) ; *Deutschland und die mittelalterliche Überlieferung der Antike* (1935) ; *The Benedictine Order and the Transmission of the Literature of Ancient Rome in the Middle Ages* (1953) ; *Wert und Echtheit einer Beda abgesprochenen Schrift* (1919) ; *Zu Hrabans geistiger Bedeutung* (1954) ; *Die heilige Einfalt* (1938) ; *Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts* (1953) ; *Haushaltaufzeichnungen und Handschriften eines Münchner Arztes aus dem 15. Jahrhundert* (1909). — Un quatrième et dernier volume est annoncé. M. C.

2939. W. A. Chaney. *Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England*. — Harvard theol. Review 53 (1960) 197-217.

Le christianisme anglo-saxon primitif reste imprégné de culture païenne, tout particulièrement dans le domaine de la théologie et dans ses rapports avec la royauté. Il n'y a pas de véritable rupture entre l'Angleterre païenne et chrétienne. G. M.

2940. A. ALVAREZ. *Los fragmentos isidorianos del códice samuélico de la Catedral de León.* — Archivos Leoneses 1 (1947) 125-167.

Publie quelques fragments des *Etymologiae* d'après ce manuscrit.

2941. J. CAMPOS. *La « Regula monachorum » de San Isidoro y su lengua.* — Helmantica 12 (1961) 61-101.

Saint Isidore n'a pas seulement adapté sa Règle monastique *pro patriae usu et invalidorum animis*, comme le dit Braulio de Saragosse, mais il s'est exprimé *sermone plebeio vel rustico*, pour se faire comprendre des moines venus *ex vita rustica, et ex opificum exercitatione, et ex plebeio labore*. Après quelques remarques critiques sur le texte de F. Arévalo (PL 83, 867-894) qui, à défaut d'édition critique, sert de base à ce travail avec l'appui du manuscrit *Escurial a. I. 13*, M. C. cherche à déterminer en quoi consiste concrètement ce *sermo rusticus et plebeius*. Il en examine le vocabulaire, la syntaxe et le style. Une section spéciale est réservée aux citations bibliques, dont la conclusion est que saint Isidore citait plutôt ses textes de mémoire. H. B.

2942. L. R. SOTILLO S. J. *El culto de la Virgen santísima en la liturgia hispano-visigótica-mozárabe.* — Miscelánea Comillas 22 (1954) 89-192.

Cette étude relève toutes les mentions de la Vierge Marie non seulement dans les documents liturgiques proprement dits, mais aussi dans d'autres textes antérieurs au XIIe siècle qui témoignent du culte marial : professions de foi, conciles, règles monastiques, documents émanés des rois, témoignages de la dévotion des clercs et des laïcs, et (p. 157-181) écrits des Pères et auteurs espagnols. C. V. P.

2943. G. MAY. *Die Infamie im Strafmittelsystem der westgotischen Kirche.* Ein Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Strafrechts. — Zeitschr. kathol. Theol. 83 (1961) 15-43.

La position dominante du droit romain et les étroits rapports entre l'Église et l'État dans le royaume wisigothique expliquent comment l'Église wisigothique a adopté dans son système pénal la peine d'infamie. G. M.

2944. J. A. ROCHIBAUD. *The Immaculate Conception in the Magisterium of the Church Before 1854.* — Marian Studies 5 (1954) 73-145.

Les pages 82-108 concernent l'antiquité (à partir du pape Honorius Ier) et le moyen âge (jusqu'à Sixte IV).

2945. SERAPIO DE YRAGUI O. F. M. Cap. *La realeza de la Virgen María en la liturgia.* — Actas del Congreso asuncionista franciscano de América Latina, Buenos Aires 28 septiembre-4 octubre 1948 (Studia mariana cura Commissionis marialis franciscanae edita, 5. — Buenos Aires, Itinerarium, 1949 ; in 8, XXIV-401 p.) 29-65.

En étudiant le thème de la royauté de Marie dans la liturgie et les hymnes du moyen âge, le P. S. distingue royauté effective mais subordonnée à celle du Christ et royauté morale, fondée sur l'intercession. La première forme est clai-

rement attestée, mais la liturgie insiste surtout sur la seconde, dont le fondement est la maternité divine. C. V. P.

2946. S. Wenzel. « *Acedia* » *and Related Terms in Medieval Thought, with Special Emphasis on Middle English Literature.* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 1197-1198.

Faut-il voir dans l'*acedia* du moyen âge la préfiguration de la mélancolie romantique et Pétrarque aurait-il opéré la transition au sentiment moderne en traitant de l'*accidia* dans le *Secretum* ? La réponse de M. W. est assez nuancée, semble-t-il. Il refait l'histoire du mot depuis les moines égyptiens jusqu'aux théologiens médiévaux, et en particulier chez les auteurs dévots et mystiques anglais. Dès Évagre le Pontique, l'idée d'*acedia* est liée au schéma des péchés capitaux. Sa nature est clarifiée au moyen âge et sa place en morale est précisée, mais son caractère essentiel n'est pas modifié. A partir du XIIIe siècle son introduction dans la littérature profane y fait inclure la négligence de devoirs non strictement religieux. Pétrarque est fidèle à l'école médiévale, mais son *accidia* est « sécularisée » et adaptée à la vie morale de l'humaniste. On ne peut toutefois dire s'il a considéré l'*accidia* comme une qualité positive, telle la *melancholia* de la Renaissance. Dissertation en microfilm, Dl. 3.60. H. B.

2947. A. Emmen O. F. M. *S. Ildephonsus et Immaculata Conceptio.* — Studi francesc. 51 (1954) 304-309.

Saint Ildephonse a-t-il enseigné l'immaculée conception, comme beaucoup d'auteurs l'ont pensé, à la suite du sermon anonyme *Necdum* (vers 1430 ; conservé, entre autres, dans *Vat. Pal. lat. 397*) ? Ni les œuvres authentiques d'Ildephonse ni les douteuses n'en portent la trace. Le texte qu'on allègue appartient à l'opuscule *De partu virginis* (PL 96, 207 sv. ; le texte se trouve col. 212A), dont l'auteur est probablement Paschase Radbert. Celui-ci ne semble affirmer que la sanctification du corps de Marie avant son animation, théorie contre laquelle saint Bernard objectait : comment la Vierge peut-elle avoir été sanctifiée avant d'exister ? Le texte de Migne n'est d'ailleurs pas très sûr.
C. V. P.

2948. P. Vignaux. *Philosophy in the Middle Ages.* An Introduction VIIIe s.
Translated from the French by E. C. Hall (Meridian Books, M 81). — New York, Meridian Books, 1959 ; in 12, 223 p. Dl. 1.35.

L'original français a été recensé *Bull.* VIII, no 1872.

2949. J. M. Egan O. P. *The Doctrine of Mary's Death During the Scholastic Period.* — Marian Studies 8 (1957) 100-124.

Divisant son travail en deux périodes (VIIIe-XIIe s. ; jusqu'au concile de Trente) et citant les textes des nombreux auteurs qui ont touché au problème de la mort de Marie, le P. E. fait remarquer leur unanimité sur le fait de la mort de la Vierge. F. V.

2950. L. B. Cunningham O. P. *The Relationship Between Mary and the Church in Medieval Thought.* — Marian Studies 9 (1958) 52-78.

Le P. C. embrasse une période très vaste : du VIIIe au XIVe siècle. Après un

aperçu historique, il fractionne son exposé selon un plan systématique, examinant successivement la place et le rôle de Marie dans l'Église. A propos de la place, la prééminence de la Vierge apparaît comme la condition ontologique de sa médiation entre le Christ et l'Église. Quant à son rôle, il apparaît suspendu à l'incarnation du Verbe, à la compassion et à la royauté de Marie. Les textes ne sont qu'assez rarement reproduits, mais le lecteur peut bénéficier de l'enquête documentaire dont les références sont données. F. V.

2951. BEDAE VENERABILIS *Opera*. Pars III : *Opera homiletica*, cura et studio D. HURST ; Pars IV : *Opera rhythmica*, cura et studio J. FRAIPONT (Corpus Christianorum, Series Latina, 122). — Turnholti, Brepols, 1955 ; in 8, XXIV-473 p. Fr. 400, rel. 450.

M. H. édite le texte des homélies généralement considérées comme authentiques d'après quelques manuscrits qu'il décrit brièvement et dont il justifie plus brièvement encore le choix. Les apparats, — celui des sources, celui des variantes et celui des péricopes liturgiques correspondantes, — sont abondants et précis. Un appendice dresse la liste, avec références aux écrits authentiques, des homélies dites *subdititiae*. Cette liste est reprise à une étude de dom J. Leclercq publiée en 1947 (voir *Bull.* VII, nº 1301). L'*Index scriptorum* (p. 387-403) embrasse les citations bibliques, classiques et patristiques.

M. F. réunit, p. 407-470, 19 hymnes et pièces poétiques ainsi qu'un recueil d'extraits des psaumes intitulé *Psalterium parvum*, dont l'authenticité est plus que probable. Le texte est basé sur les éditions reçues (G. Dreves, W. Meyer, A. Wilmart). Mais M. F. l'améliore le plus souvent par un recours direct aux manuscrits. Les apparats donnent tous les éclaircissements nécessaires.

M. C.

2952. H. RIEDLINGER. *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38,3). — Münster, Aschendorff, 1958 ; in 8, XXVII-415 p. Mk. 35.

Mgr F. Stegmüller peut enregistrer un premier et très beau résultat de la publication de son *Repertorium biblicum Medii Aevi*. Un de ses élèves, M. R., a recueilli dans les commentaires sur le Cantique des cantiques l'exégèse que, depuis les premiers écrivains ecclésiastiques jusqu'à Denys le Chartreux († 1471), les auteurs chrétiens ont donné du texte *Tota pulcra es, amica mea, et macula non est in te* (*Cant.* 4, 7). Dans ce texte on a vu une image de la pureté de Marie ; mais on a surtout célébré les épousailles du Christ avec son Église, une Église sans tache ni ride, *Ecclesiam non habentem maculam aut rugam* (*Eph.* 5, 27). Sur les 203 commentaires signalés par Mgr St., M. R. en a consulté 98, dont 52 inédits. C'est assez dire la somme de travail que celui-ci a dépensée. C'est Origène qui donne le ton à toute la tradition : l'Église y est présentée comme l'épouse sans tache ni ride ; elle est l'assemblée des saints et des parfaits, tout en conservant en son sein les chrétiens médiocres. Saint Ambroise introduit une distinction heureuse : l'Église ne se blesse pas en elle-même, mais dans ses membres. Saint Augustin célèbre à son tour l'Église sans tache ni ride, tout en présentant plusieurs couches sociales plus ou moins parfaites. C'est avec Bède le Vénérable († 735) que débute l'exégèse médiévale : il célèbre l'Église des saints et des élus, qui reste sans tache aussi longtemps qu'elle est l'Église du Christ. Au XIIe siècle on voit se développer trois thèmes. Avec l'école d'Anselme de Laon, c'est

l'aspect moral qu'on envisage en proclamant que l'Église est dégagée de toute faute grave. Avec saint Bernard, c'est l'essor de l'aspect mystique : on souligne le rapport entre l'âme unie à Dieu et l'Église, la puissance transfigurante de la vie contemplative et on y discerne un effort pour purifier l'Église. Avec Rupert de Deutz s'affirme l'interprétation mariale du texte du Cantique ; tout en restant très réservés concernant le privilège de l'immaculée conception, nombre d'auteurs associent volontiers Marie et l'Église, la virginité de Marie et la pureté de l'Église. Le XIIIe siècle offre les plus beaux commentaires où le point de vue moral prévaut sur l'aspect ecclésial, lequel n'est d'ailleurs pas négligé : c'est ici que figurent les noms bien connus des maîtres séculiers et réguliers. L'aspect mystique, si cultivé au XIIe siècle, n'a plus guère de représentants : seuls sont à signaler Thomas Gallus et Pierre Jean Olivi. Les XIVe et XVe siècles continuent la tradition sans grande innovation : les uns célèbrent une Église sans faute, les autres l'aspect mystique, d'autres enfin le point de vue marial. Avec Denys le Chartreux se clôt l'exégèse du Cantique des cantiques.

On aura pu le constater, je n'ai exposé que les grandes lignes de l'évolution des idées : il était absolument impossible d'étudier chacun des 98 écrits consacrés à ce thème. Cette nomenclature présenterait cependant un grand intérêt d'ordre littéraire. L'histoire des doctrines médiévales se borne le plus souvent à exploiter les commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard et les sommes théologiques du temps. Or, dans l'ouvrage de M. R., on voit apparaître de nombreux auteurs étrangers à la théologie systématique et l'historien de la pensée médiévale trouvera ici, grâce aux notes biographiques qui accompagnent chaque exégète, un moyen facile d'enrichir ses connaissances. Un autre mérite de l'ouvrage de M. R. réside dans l'édition des textes. Non seulement des exposés assez étendus se lisent dans les notes d'un grand nombre de pages, mais on trouve des sermons entiers ou de longs extraits de commentaires ; je cite les textes de Godefroid de Saint-Victor (p. 188-193), de Guillaume d'Auvergne (p. 247-250), d'Odon de Chériton (p. 258-263), de Guillaume de Méliton (p. 281-284), d'un anonyme dominicain (p. 295-297), d'Alexandre Neckam (p. 325-333), de Léonard de Giffono (p. 348-353). L'ouvrage de M. R. se recommande par la clarté de ses exposés et sa belle présentation typographique ; il sera grandement utile pour une connaissance plus approfondie de la spiritualité médiévale. O. L.

2953. E. Pellegrin. *CR de H. Silvestre, Les manuscrits de Bède à la Bibliothèque Royale de Bruxelles* (voir *Bull.* VIII, no 974). — Bibliothèque École Chartes 117 (1959) 284-286.

Mlle P. saisit l'occasion de la publication par M. Silvestre d'une série d'additions et rectifications au *Hand-list of Bede Manuscripts* de M. L. W. Laistner et H. H. King (voir *Bull.* V, no 152) pour y ajouter à son tour une nouvelle liste complémentaire d'après les fichiers de l'Institut de recherches et d'histoire des textes. Ce supplément très utile comprend une cinquantaine de manuscrits conservés dans diverses bibliothèques d'Europe. H. B.

2954. F. Wasner. *Literarische Zeugen für eine Federkrone der Päpste im Mittelalter.* — Ephemer. liturgicae 74 (1960) 409-427.

Un texte du XIe siècle affirme que le pontife romain avait l'habitude de porter une couronne ornée de plumes de paon. L'examen de ce texte, que plusieurs interprétèrent allégoriquement, permet d'établir qu'il en était bien ainsi. D'une comparaison avec la Constitution dite de Constantin il apparaît même que cet

ornement, symbolisant la résurrection du Seigneur, était déjà porté au VIIIe siècle. G. M.

2955. W. von den Steinen. *Der Kosmos des Mittelalters.* Von Karl dem Grossen zu Bernhard von Clairvaux. — Bern, Francke, 1959 ; in 8, 400 p. et 16 pl. Fr. 43, rel. 48.

Le contenu de cet ouvrage montre que le terme *Kosmos*, — combien galvaudé aujourd'hui, — y est encore à prendre au sens traditionnel de monde harmonieusement organisé. Le programme de M. v. d. St. n'en est pas moins ambitieux. Jugez-en : le monde chrétien des premiers siècles (Bible et théocratie), en 20 pages ; le monde médiéval depuis Charlemagne jusqu'au XIe siècle (les races, l'État, les institutions, l'homme, les langues et la littérature, les poètes et les penseurs, les deux pouvoirs), en 150 pages ; le monde médiéval depuis le XIe jusqu'au milieu du XIIe siècle (Grégoire VII, les croisades, l'humanisme naissant et la littérature courtoise, la philosophie d'Anselme de Cantorbéry et de Pierre Abélard, les nouveaux conquérants, Bernard de Clairvaux etc.), en 170 pages. Le tout est illustré d'images et de notes.

Il va de soi qu'une synthèse de ce genre s'adresse plutôt au grand public et ne se prête guère à une analyse critique. Néanmoins, les historiens du moyen âge et les théologiens y trouveront des vues intéressantes. M. C.

2956. L. Wallach. *Alcuin and Charlemagne.* Studies in Carolingian History and Literature (Cornell Studies in Classical Philology, 32). — Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1959 ; in 8, x-325 p. Dl. 6.50.

Depuis dix ans, M. W. a beaucoup écrit sur Alcuin et l'époque carolingienne. On en trouvera le détail dans la bibliographie de ce livre, qui reprend d'ailleurs plusieurs études publiées antérieurement (dont quelques-unes ont été recensées dans ce *Bull.* VIII, nos 977 et 1868).

M. W. nous dit, p. VII, que le présent volume a été commencé dès 1932 et qu'il a été composé entre 1950 et 1954, puis légèrement complété. Il ne s'agit pas d'une étude d'ensemble, ni même d'un portrait doctrinal ou littéraire. M. W. s'est attaché spécialement au rôle politique joué par Alcuin au service de Charlemagne. Sujet passionnant mais dangereux aussi, car le *Praeceptor* Alcuin n'apparaît guère sous ce masque dans ses écrits certainement authentiques.

M. W. glane dans un premier chapitre les diverses pensées politiques qu'Alcuin exprime occasionnellement tout au long de son œuvre. Puis, ch. II-VI, il étudie avec grand soin et à tous les points de vue la *Rhetorica*, qu'il considère moins comme un traité d'éloquence que comme une *via regia*, un recueil de préceptes moraux à l'usage du prince. Dans les chapitres suivants (VII-VIII), il nous montre Alcuin aux prises avec les problèmes de droit et faisant prévaloir ses avis juridiques à la cour. Puis (ch. IX-XI) il souligne la part prise par Alcuin dans la rédaction de certains documents officiels du règne : l'*Epistola Caroli ad Elipandum*, au sujet de l'adoptianisme espagnol ; l'*Epistola synodica episcoporum Franciae* de Francfort 794 : les *Libri Carolini*, au sujet de la lutte des images ; l'épitaphe d'Hadrien Ier ; l'*Epistola de litteris colendis* de 794-800. A chacune de ces pièces M. W. consacre un examen approfondi. Il y décèle avec soin la main d'Alcuin. Peut-être se montre-t-il trop timide pour ce qui est des *Libri Carolini*.

Au ch. XII M. W. étudie, toujours avec le même soin, le *De virtutibus et vitiis*,

dont il relève comme pour la *Rhetorica* le caractère de *speculum principis*. Les ch. XIII-XIV sont consacrés à l'épitaphe d'Alcuin (texte et commentaire), ainsi qu'à l'origine des anciens recueils de lettres. A cet égard, M. W. estime, — en s'appuyant sur diverses utilisations plus ou moins contemporaines, — qu'Alcuin conservait et classait les brouillons de ses lettres et que certains recueils établis par lui servaient à l'occasion de *liber formularum*.

Le livre de M. W. ouvre de nouvelles perspectives sur l'activité d'Alcuin à la chancellerie et dans les services politico-religieux de la cour de Charlemagne. Il reste de nombreux points obscurs, mais M. W. en a certainement élucidé quelques-uns. Espérons qu'il continue dans cette voie. M. C.

2957. G. ELLARD. *An Example of Alcuin's Influence of the Liturgy.* — Manuscripta 4 (1960) 23-28.

Parmi d'autres additions au Sacramentaire grégorien, Alcuin inséra dans le canon de la messe le *Memento* des défunts, selon la coutume irlandaise. G. M.

2958. P. BELLET O. S. B. *El « Liber de imaginibus sanctorum » bajo el nombre de Agobardo de Lyon, obra de Claudio de Turín.* — Analecta sacra Tarracon. 26 (1953) 151-194. IXe s.

Le manuscrit *Paris Nat. lat. 2853* contient, parmi les œuvres d'Agobard de Lyon, le *Liber de imaginibus sanctorum*. Les éditeurs, P. Masson et E. Baluze, ont maintenu cette attribution. Dom C. Charlier a émis l'hypothèse qu'il serait l'œuvre de Florus de Lyon (voir *Bull.* V, nº 159). Une comparaison attentive du *Liber* avec le court résumé ou *Excerptum* de l'*Apologeticum*, œuvre perdue de Claude de Turin, montre sans aucun doute que ce dernier est l'auteur du *Liber*. Dom B. donne en même temps d'intéressants détails sur les origines de l'*Apologeticum* et de l'*Excerptum*, sur les réfutations de Dungal et de Jonas d'Orléans, et fait remarquer en terminant que, si sa thèse est exacte, il faudra corriger le verdict injuste que l'histoire a porté sur Claude de Turin : celui-ci n'est pas l'iconoclaste que Dungal et Jonas ont dit. C. V. P.

2995. C. FANTINI. *Il trattato ps.-agostiniano « De vera et falsa paenitentia ».* — Ricerche di Storia religiosa 1 (1954-1957) 200-209.

Replace le traité dans le cadre de l'évolution de la pénitence au cours des IXe-XIe siècles. La conception du sacrement n'y est pas encore entièrement développée, certains points demeurent obscurs, mais on retrouve déjà les éléments fondamentaux de la doctrine scolastique. C. V. P.

2960. ST. HILPISCH O. S. B. *Der heilige Rabanus Maurus, Abt des Klosters Fulda und Erzbischof von Mainz.* — Fulda, Parzeller, 1955 ; in 12, 55 p. et 2 pl. Mk. 1.80.

Opuscule populaire destiné à répandre le culte de saint Raban et à souligner son importance pour l'Église d'Allemagne, à l'occasion du XIe centenaire de sa mort. Dom H. présente successivement le jeune moine, l'abbé et l'archevêque. Il termine par quelques considérations sur le savant, qui sut rester si près du peuple et se montrer homme d'Église. G. M.

2961. W. MOHR. *Audradus von Sens, Prophet und Kirchenpolitiker (um*

850). — Archivum Latinit. Medii Aevi, Bulletin Du Cange 29 (1959) 239-267.

Audrade, moine de Saint-Martin de Tours, puis chorévêque à Sens (847), a décrit sous forme de visions le destin du genre humain à l'époque troublée des luttes fratricides entre les successeurs de Louis le Pieux.

M. M. analyse longuement le contenu et la signification de ces visions et prophéties, qui ne nous sont plus connues que fragmentairement. Il distingue divers moments dans leur rédaction. Audrade acheva la première rédaction de ce *Liber revelationum* en 849 et la présenta la même année au pape Léon IV. Il compléta ce *Liber* jusqu'en 858 au plus tard. Un rédacteur anonyme l'enrichit encore, vers 870, de nouvelles visions.

Audrade rappelle les fils de Louis le Pieux à leurs devoirs et à la soumission au jugement de Dieu. Placés sous le patronage de trois saints, ils doivent veiller à l'expansion du christianisme. Son autorité sera mise à profit par un auteur anonyme qui, dans des visions supplémentaires, défendra un programme ecclésiastique d'unité plus accentué, s'inspirant de l'idéal antique de l'*imperium christianum* réalisé sous Charlemagne et que le traité de Meerssen (870) semblait vouloir restaurer. G. M.

2962. Y. M.-J. CONGAR O. P. *Ecce constitui te super gentes et regna (Jer. 1.10) « in Geschichte und Gegenwart »*. — Theologie in Geschichte und Gegenwart (voir *Bull.* VIII, nº 1531) 671-696.

Le texte de l'offertoire de la nouvelle messe du commun des souverains pontifes est constitué par un texte où s'exprime la vocation confiée par Dieu au prophète Jérémie : « Ecce constitui te super gentes et super regna, ut evellas, et destruas, et aedifices, et plantes ».

Sans viser à faire un historique complet de son exégèse, le P. C. évoque d'abord les interprétations anciennes, pour en venir ensuite à ce qu'on peut appeler l'usage pontifical de ce verset.

Le point de vue des Pères et de la liturgie apparaît comme étant surtout moral et pastoral. Sous le pontificat de Nicolas Ier et de Jean VIII, dans la seconde moitié du IXe siècle, ce verset est employé pour exprimer la fonction et la mission papales. Sous Innocent III il devient, dans une certaine mesure, indépendant du contexte de correction et de réforme dans lequel il s'était d'abord situé ; il prend figure d'une sorte de première institution du pouvoir pontifical, concurremment avec les textes classiques. *Jer.* 1, 10 est une des autorités volontiers invoquées par les théologiens théocratiques du parti de Boniface VIII. Pour ce pape ce texte inclut la *potestas in temporalibus*, l'autorité juridique sur la dignité impériale ou royale. Les théologiens du roi de France s'attaqueront à cette autorité. Ainsi Jean Quidort, dans son *De potestate regia et papali*, rétablit le sens du texte jérémien. Son argumentation sera reprise peu après par l'auteur du traité *Rex pacificus*. G. M.

2963. J. HUBER. *Johannes Scotus Erigena*. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter. — Hildesheim, G. Olms, 1960 ; in 8, XVI-442 p. Mk. 46.

Reproduction photomécanique de l'édition de Munich 1861.

2964. R. Steiner. *Perspektiven der Menschheitsentwicklung. Scotus Erigena und der Übergang von einer geistdurchdrungenen zu einer intellektualistischen Weltauffassung.* Fünf Vorträge, gehalten in Dornach am 5. und 13. Mai, 2., 3. und 5. Juni 1921. — Basel, R. G. Zbinden, 1958 ; in 8, 99 p. Fr. 7.50.

Ces cinq conférences datent de 1921. Nous n'en retenons que la troisième et la quatrième qui concernent Jean Scot Érigène. La troisième (*Dionysius der Areopagita und Johannes Scotus Erigena*) énonce quelques idées très générales à propos du Pseudo-Denys et de Jean Scot. La quatrième (*Die Denkweise der ersten christlichen Jahrhunderte, Johannes Scotus Erigena, Die Anschauung der ersten Christen über den Weltuntergang*) rattache ses réflexions à la doctrine de Jean Scot sur le « retour à Dieu ». M. C.

2965. U. Corsini. *Su alcuni testi di Giovanni Scoto Eriugena. Razionalismo o misticismo ?* (Estratto dagli Atti della Accademia Roveretana degli Agiati, Anno accademico 202, Serie V, vol. 2, 1953). — Rovereto, R. Manfrini, 1953 ; in 8, 55 p.

Dans cette étude M. C. s'efforce de montrer que la pensée de Jean Scot Érigène doit être considérée comme un « mysticisme philosophique », se tenant à égale distance du mysticisme religieux de la tradition chrétienne et du rationalisme postérieur.

M. C. veut apporter des corrections importantes aux interprétations fort divergentes de C. Albanese (voir *Bull.* I, nº 1137) et de M. Dal Pra (voir *Bull.* VI, nº 1408). Il cite de nombreux textes à l'appui de son exégèse. Malheureusement il opère un choix qui me paraît assez tendancieux et il se laisse guider par des préoccupations par trop modernes. Je ne puis résumer ni discuter toutes les positions philosophiques et théologiques que M. C. prête à Jean Scot, mais il me paraît impossible de souscrire à des affirmations comme celles-ci, qui dominent en somme tout le débat : « par hommage au christianisme et à la suite des positions patristiques précédentes on (Jean Scot) continue à parler de la grâce divine, mais celle-ci ne joue plus désormais qu'un rôle de moindre importance » (p. 20) ; « (Jean Scot), dans le monde de la pensée chrétienne du moyen âge, s'élève à une position de liberté et d'indépendance de la tradition et des dogmes telle à le placer parmi les plus hardis penseurs » (p. 55, résumé français).

M. C.

2966. P. Mazzarella. *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena.* Saggio interpretativo (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di Magistero di Catania, Serie filosofica, Monografie, 3). — Padova, CEDAM, 1957 ; in 8, 183 p. L. 1000.

Ce livre est fort bien fait. Il analyse et synthétise objectivement les principaux aspects de la pensée érigénienne : rôle de l'Écriture, de la tradition et de la raison, théisme et panthéisme, essences et individus, causes primordiales, théologie négative et affirmative, Dieu créateur, les créatures, l'homme, la rédemption, le retour à Dieu.

Est-ce à dire que je sois d'accord à tous égards avec l'exégèse de M. M. ? Non point. C'est surtout au chapitre II (*Teismo e panteismo*) que M. M. précise son point de vue et critique les principales interprétations plus ou moins récentes, parmi lesquelles la mienne occupe une place de choix. Il n'est pas possible de

discuter le détail de cet exposé. Disons seulement que les divergences proviennent moins des textes allégués et du sens qu'on y attache que de la perspective différente des interprètes.

Aux yeux de M. M. Jean Scot n'est pas rationaliste parce que, tout en exaltant théoriquement la raison, sa psychologie est encore celle des Pères, qui identifiaient la raison et la foi. Pour d'autres Jean Scot est rationaliste puisque, tout en respectant théoriquement l'autorité de l'Écriture et des Pères, il interprète tout à la lumière de la seule raison néoplatonicienne. Pour d'autres encore, — et j'en suis, — Jean Scot n'est rationaliste qu'en apparence, car il ne se sert de la raison que pour présenter la théologie traditionnelle sous des symboles néoplatoniciens. Même différence de perspective pour ce qui est du monisme. D'après M. M., Jean Scot ne réussit pas, malgré ses bonnes intentions, à repenser le néoplatonisme à la lumière de la théologie chrétienne et sacrifie en fait cette dernière au panthéisme et à l'émanatisme. Pour moi, Jean Scot ne prétend pas repenser le néoplatonisme, mais exposer la doctrine chrétienne moyennant un cadre et une mise en scène néoplatoniciens.

Question de perspective dès lors. Laquelle est la bonne ? C'est celle, sans doute, qui a le bon sens pour elle. C'est-à-dire celle qui s'inspire non de la classification et du contenu théoriques des systèmes de philosophie, mais bien de l'évolution historiquement constatée de la pensée des Pères et des intellectuels du moyen âge. M. C.

2967. G. Capone Braga. *Della dialettica.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 166-182, 278-302, 687-706 ; 10 (1955) 283-293, 903-921 ; 11 (1956) 58-85.

Le second article de cette série est consacré au moyen âge et le début du troisième à la Renaissance, encadrés par l'étude de l'antiquité d'une part et par celle de la pensée moderne de l'autre. M. C. B. entend la dialectique dans un sens très large, tandis que par ailleurs il limite son exposé à quelques auteurs choisis dans une ligne bien déterminée. Sous l'étiquette de moyen âge sont rangés Origène (surtout la question de la création), Jean Scot Érigène (le retour des êtres à Dieu), Roscelin et Abélard (le problème des universaux). La Renaissance est représentée par Nicolas de Cues (la recherche de l'absolu), Giordano Bruno et Jacob Böhme. H. B.

2968. C. E. Lutz. *Remigius' Ideas on the Classification of the Seven Liberal Arts.* — Traditio 12 (1956) 65-86.

Dans son Commentaire sur le *De nuptiis Mercurii et Philologiae* de Martianus Capella, Remi d'Auxerre a exposé ses idées sur les arts libéraux. Pour lui, ils sont dits libéraux non par dérivation étymologique du mot *liber*, mais parce qu'ils nourrissent généreusement l'âme de vérité, ou parce qu'ils requièrent un esprit libre et délivré des troubles du monde. Ils se distinguent des arts pratiques et mécaniques. Remi d'Auxerre ne considère pas les « arts » comme un groupe homogène d'études séculières ayant pour but de préparer aux études bibliques. Le *trivium*, qui s'occupe de l'expression et de la communication de la pensée, prépare aux quatre sciences théoriques qui rendent l'esprit apte à l'abstraction. Tous ces arts ne sont que des parties nécessaires de cette connaissance plus vaste du savoir qu'est la philosophie, dont le but ultime est la recherche de la sagesse. Remi d'Auxerre a été nettement influencé par Jean Scot Érigène. A son tour son enseignement se retrouve dans l'œuvre de Hugues de Saint-Victor.

G. M.

2969. *Ordines coronationis imperialis.* Die *Ordines* für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin. Herausgegeben von R. Elze (Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi, 9). — Hannoverae, Hahn, 1960 ; in 8, L-230 p. Mk. 12. Xe s.

Le rite du couronnement impérial n'a plus guère d'actualité. Cependant il a suscité beaucoup d'intérêt depuis une vingtaine d'années. E. Eichmann lui a consacré deux gros volumes en 1942 et plus récemment C. A. Bouman (voir *Bull.* VIII, no 1477) a étudié le développement des rites du sacre et de l'onction. C'est qu'on trouve dans ces anciens rituels l'expression d'idées religieuses et politiques qui ont exercé une grande influence au moyen âge. En dehors du *Pontificale Romanum,* des textes anciens ont été publiés, depuis M. Hittorp, *De divinis catholicae Ecclesiae officiis,* Cologne 1568, jusqu'aux éditions des *Ordines Romani* et des *Pontificaux romains du moyen âge* par M. Andrieu. Mais bien des textes étaient épars dans des éditions partielles ou dans des manuscrits inédits. M. E. a réuni ces rituels en une seule édition refaite d'après les manuscrits. Il distingue 27 rituels, auxquels il faut ajouter parfois des extraits séparés. Ils vont du Pontifical romano-germanique du Xe siècle jusqu'aux imprimés du XVIe. Pour chaque *ordo* l'éditeur signale les manuscrits utilisés (il y en a plus de 200), puis les éditions antérieures. Après une courte notice sur l'origine et les sources, vient le texte et l'apparat. A la fin se trouve une table des incipit des formules liturgiques et un index des mots importants et des noms propres. Quant à la datation et au classement des textes, M. E. a naturellement profité des travaux d'Eichmann, Andrieu et d'autres. On trouvera dans l'introduction un bon aperçu de la question ou plutôt des questions qui se posent à propos de ces rituels. Signalons que pour le Pontifical d'Apamée, qu'on ne connaissait plus que par une copie du XVIIe siècle, M. E. a pu utiliser l'original retrouvé depuis quelques années ; il fait partie de la collection du Professeur Wormald à Londres. B. B.

2970. C. Selmer. *A Study of the Latin Manuscripts of the « Navigatio sancti Brendani ».* — Scriptorium 3 (1949) 177-182.

Plus de cent manuscrits couvrant une période de six siècles et provenant de tous les pays d'Europe ont conservé avec de nombreuses variantes la *Navigatio sancti Brendani,* cette œuvre épique qui, selon toute probabilité, a été écrite au Xe siècle par un Scot et apparaît pour la première fois en Lotharingie, la patrie de nombreux monastères scots sur le continent. Les manuscrits ont consigné ce récit sous diverses dénominations : *Navigatio, Liber, Peregrinatio, Circuitus* ou même *Vita sancti Brendani.* G. M.

2971. G. Arnaldi. *Il biografo « romano » di Oddone di Cluny.* — Bullettino Istituto stor. ital. per il Medio Evo 71 (1959) 19-37.

M. A. rassemble tout ce qu'on sait du moine Jean, romain de naissance, qui écrivit la *Vita Odonis* à Salerne en 943 ; il évoque ses relations avec saint Odon. O. L.

2972. O. Capitani. *Motivi di spiritualità cluniacense e realismo eucaristico in Odone di Cluny.* — Bullettino Istituto stor. ital. per il Medio Evo 71 (1959) 1-18.

Pages suggestives sur la spiritualité du Cluny primitif. Saint Odon et les clunisiens ont certes soutenu la conversion substantielle et l'identité du corps historique et du corps sacramentel du Christ, mais ils sont restés étrangers aux discussions théologiques. Chez saint Odon en particulier le thème principal est d'ordre religieux. L'essentiel est le respect dû à l'autel ; défense, par exemple, d'y déposer des reliques. Saint Odon se préoccupe de la communion sacrilège et insiste sur la nécessité d'être un *vir spiritualis* pour s'approcher des saints mystères et célébrer la liturgie. O. L.

2973. GUNZO, *Epistola ad Augienses* und ANSELM VON BESATE, *Rhetorimachia*. Herausgegeben von K. MANITIUS (Monumenta Germaniae historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 2). — Weimar, H. Böhlau, 1958 ; in 8, VII-215 p. Mk. 19.50.

Ces deux écrits, — deux très longues lettres, — appartiennent à des époques différentes : le premier se place vers 965 ; le second vers 1048. Ils ont cependant bien des points communs : de part et d'autre l'auteur est un clerc italien, épris d'humanisme et de grammaire, polémiqueur à souhait et souffrant difficilement les critiques des Allemands à l'endroit de son latin d'Italie.

C'est dire que ces textes offrent un intérêt particulier pour l'histoire de la culture et de la langue latine. On comprend dès lors que M. M. ait pris soin, — tout en normalisant le texte lui-même, — de donner dans son apparat bon nombre de variantes orthographiques. Pour l'*Epistola ad Augienses*, il s'appuie sur les trois manuscrits aujourd'hui connus (*Maihingen I 2*, *Valenciennes 298* et *Douai 749*) ; pour la *Rhetorimachia*, sur *Paris Nat. lat. 7761* et *Cues 52*, les seuls témoins que nous possédons encore.

Outre la description des manuscrits, les introductions donnent des renseignements détaillés sur Gunzo, — qu'il ne faut pas confondre comme on l'a fait jusqu'à présent, avec Gunzo de Novare, — et sur Anselme de Besate. Ces deux personnages mystérieux, surtout le dernier, prennent aujourd'hui, grâce à M. M., une physionomie consistante, tant au point de vue historique qu'au point de vue littéraire.

A la fin du volume, des tables détaillées des citations, des noms, des mots et des matières. En appendice : *Die neumierten Stellen im Cod. P* (*Paris Nat. lat. 7761*), par N. FICKERMANN. M. C.

XIe s. **2974.** C. MAZZANTINI. *Il platonismo della scuola di Chartres*. Lezzioni raccolte da L. GAZZOLA PALAZZO. — Torino, Gheroni, 1958 ; in 8, 91 p.

Dans son cours d'introduction M. M. donne une idée générale du moyen âge et des savants qui l'ont étudié en ces dernières années ; il constate que cette époque ne peut être ignorée de l'historien, puisqu'elle est la transition entre l'époque classique et la pensée moderne. S'attachant spécialement à l'école de Chartres, il évoque les noms des précurseurs : Fulbert de Chartres, Bérenger de Tours, saint Pierre Damien, Manegold de Lautenbach, saint Anselme. L'école, au XIIe siècle, est représentée avant tout par Bernard de Chartres, Thierry de Chartres et Clarembaud d'Arras. Quant à la doctrine, M. M. signale le réalisme de l'école dans le problème de l'origine de la connaissance. Le savant professeur consacre enfin plusieurs leçons à Bernard Silvestre (différent de Bernard de Chartres), à Guillaume de Conches et à sa cosmogonie, à Gilbert de la Porrée et à sa distinction entre le *id quod* et le *id quo*, ainsi qu'à sa théorie des universaux. L'exposé est clair et sobre, comme il convient à un cours. L'intérêt du livre est doublé du fait que, chemin faisant, M. M. porte un jugement critique sur les récents historiens qui ont traité ces problèmes. O. L.

2975. *The Old English Prudentius Glosses at Boulogne-sur-Mer.* Edited by H. D. Meritt. — Stanford (California), Stanford University Press, 1959 ; in 8, xiv-158 p. et 5 pl. Dl. 3.

M. M. a publié plusieurs études sur les gloses anglo-saxonnes (*Old English Glosses*, 1945 ; *Old English Words*, 1954). Le présent travail est consacré à un groupe de gloses relativement tardives, mais dont certains termes offrent un intérêt spécial de nouveauté ou de rareté.

Il était donc important de reproduire avec une exactitude minutieuse le document étudié. Et c'est pourquoi M. M. ne s'est pas contenté des éditions existantes (1839, 1869, 1878). Il appuie son travail sur le manuscrit lui-même (*Boulogne-sur-Mer 189*, du XIe s.), d'origine insulaire mais émigré plus tard à Saint-Bertin. M. M. donne d'une part le texte de Prudence, d'autre part côte à côte les gloses latines et les gloses anglo-saxonnes qui sont de la même main.

M. M. compte quelque 130 mots qui ne sont pas signalés ailleurs ; ils se rattachent cependant presque tous à des termes connus. Tant dans l'introduction que dans l'apparat explicatif, M. M. commente abondamment ses constatations.

Un index des mots en vieil-anglais et un autre des mots latins terminent le volume, où figurent également cinq fac-similés. M. C.

2976. S. J. P. van Dijk O. F. M. *The Origin of the Latin Feast of the Conception of the Blessed Virgin Mary.* — Dublin Review 228 (1954) 251-267, 428-442.

Avant la conquête normande (1066) la fête de la conception de Marie est attestée par six manuscrits liturgiques se rapportant à Winchester, Exeter et Cantorbéry. Il est probable qu'en Angleterre le mouvement est parti de Winchester vers le milieu du XIe siècle. De là il aurait gagné d'une part Exeter, de l'autre les monastères de Saint-Augustin et de Christ Church à Cantorbéry, où Eslin semble avoir été son fervent propagateur. Winchester aurait emprunté la fête à l'Orient byzantin par l'intermédiaire des monastères grecs de l'Italie du sud. A ce moment en effet l'objet de la fête (une sorte de doublet de la Nativité de Marie) est le même qu'en Orient.

Après la conquête, Lanfranc supprime la fête de la Conception, mais elle reparaît vers 1125, sans doute sous l'influence d'Anselme de Bury-Saint-Edmond et du roi Henri Ier et malgré l'opposition de Roger de Salisbury. Le traité d'Eadmer *De conceptione sanctae Mariae* marque déjà la fin de la controverse.

C. V. P.

2977. H. F. Davis. *The Origins of Devotion to Our Lady's Immaculate Conception.* — Dublin Review 228 (1954) 375-392.

Dans l'article de S. J. P. van Dijk (voir *Bull.* VIII, no 2976) M. D. conteste deux points : la fête de la conception de Marie est venue d'Orient, mais sans passer par l'Italie ; il n'est pas probable que la fête ait été supprimée par Lanfranc.

Les plus anciens témoignages littéraires de la dévotion envers la conception de Marie en Angleterre sont le traité d'Eadmer, les écrits d'Osbert de Clare et le traité de Nicolas de Saint-Alban publié par C. H. Talbot dans *Revue bénéd.* 69 (1954) 92-117 (voir *Bull.* VII, no 1373). M. D. analyse les arguments qu'ils apportent en faveur de l'immaculée conception et les réponses qu'ils donnent

à l'objection tirée de l'universalité du péché originel. Ces écrits ont été ignorés sur le continent parce qu'ils se situaient en dehors du courant théologique proprement dit. C. V. P.

2978. B. Capelle O. S. B. *La fête de la conception de Marie en Occident.* — L'Immaculée Conception (voir *Bull.* VIII, n° 2695) 147-161.

« Les vicissitudes par lesquelles passa, en Occident, la fête de la conception de Marie sont solidaires des oppositions tenaces que rencontra la croyance elle-même ». Dom C. ouvre cette longue histoire (du XIe siècle en Angleterre jusqu'au concile de Trente) par un examen de la position de saint Augustin, dont l'influence a été prépondérante jusqu'à Duns Scot. La mention et l'analyse des documents liturgiques se rapportant à la fête augmentent l'intérêt de l'article.

Celui-ci a paru aussi dans *Questions liturg. et paroiss.* 35 (1954) 259-271. C. V. P.

2979. M.-J. Nicolas O. P. *L'Immaculée Conception dans la tradition vivante de l'Église.* — L'Immaculée Conception (voir *Bull.* VIII, n° 2695) 131-145.

La croyance à la sainteté de Marie a conduit graduellement l'Église à prendre pleinement conscience de son immaculée conception.

2980. *Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. XV : *De Immaculata Conceptione in litteratura et in arte christiana.* — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1957 ; in 8, viii-418 p. et 40 pl. L. 4200.

Pour ce qui concerne le moyen âge, nous retiendrons ici, de ce volume qui embrasse aussi la période moderne, les travaux du P. E. Sloots O. F. M., *Autour du tournant du culte de la Vierge au moyen âge* (p. 1-17), et de M. J. Fournée, *Les thèmes iconographiques de l'Immaculée Conception en Normandie au moyen âge et à la Renaissance* (p. 18-106). Ce dernier travail présente un grand intérêt, étant souvent basé sur des documents inédits ou difficiles à trouver. Malheureusement, il est restreint à une aire géographique étroite, et c'est ce qui fait regretter que le reste de l'univers chrétien n'ait pas fait l'objet d'un exposé, sinon aussi détaillé, du moins suffisamment informé. Le P. V. Alce O. P., *L'Immacolata nell'arte dalla fine del sec. XV al sec. XX* (p. 107-135) s'est consacré en grande partie à l'examen d'œuvres du XVe et du XVIe siècle. On retiendra encore l'article du P. L. Swider, *« Horulae Matris Dei » seu Officium parvum de Immaculata Conceptione B. M. V. eiusque mira cum cantu populari per Poloniam expansio* (p. 339-364) : cet office date de la fin du XVe siècle. F. V.

2981. R. V. Callen S. J. *Selected Signs of Mary's Universal Queenship in Medieval Liturgy.* — Marianum 16 (1954) 441-464.

Le titre de reine, donné à Marie dans les textes liturgiques du moyen âge, surtout à partir du XIe siècle.

2982. J. M. Casas Homs. *Dos antiguos tratados catequísticos.* — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, Bd. 16 (Spanische

Forschungen der Görresgesellschaft, I. Reihe, 16. — Münster, Aschendorff, 1960 ; in 8, XII-228 p. et 71 pl.) 77-84.

M. C. examine deux catéchèses baptismales du XI[e] siècle, contenues dans *Barcelone Univ. 228.*

2983. L. BRÉHIER. *Avant la séparation du XI[e] siècle. Les relations normales entre Rome et les Églises d'Orient.* — Istina 6 (1959) 352-372.

Cette étude, parue pour la première fois dans la *Documentation catholique* (n° 415, 18 février 1928), a gardé toute son actualité.

Pour M. B. le schisme qui a déchiré les consciences n'a pas été voulu par les fidèles, mais leur a été imposé par des politiques. Après des siècles de crises redoutables, les Églises d'Occident et d'Orient étaient parvenues à établir entre elles un régime de concorde, qui n'avait pas atteint la perfection mais était susceptible de durée et d'amélioration. L'autonomie des Églises d'Orient n'était pas incompatible avec l'autorité dogmatique et disciplinaire du Saint-Siège. Si la question était restée sur le terrain religieux, l'accord fût devenu définitif. G. M.

2984. M. VERBAARSCHOT. *De iuridica natura impedimenti consanguinitatis in theologia et in iure canonico a S. Petro Damiano usque ad Decretales Gregorii IX (ca. 1063-1234).* — Ephemer. theol. Lovan. 30 (1954) 697-739.

Le P. V. a recherché en vertu de quel droit, d'après les premiers scolastiques, les décrétistes et les premiers décrétalistes, la consanguinité empêchait le mariage, et dans quelle mesure cette doctrine était appliquée au mariage des infidèles convertis à la foi. G. M.

2985. J. LECLERCQ O. S. B. *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église* (Uomini e dottrine, 8). — Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960 ; in 8, 283 p. L. 5000.

C'est un livre bien attachant que vient d'écrire dom L. sur saint Pierre Damien. Il est apparemment difficile de pénétrer l'âme d'un ermite. Mais l'ermite que fut avant tout Pierre Damien a beaucoup écrit et parlé de lui-même. Dom L. a lu et relu tous ses écrits et y a découvert des trésors de vie intime et de doctrine spirituelle. Né à Ravenne en 1007, Pierre étudie les arts libéraux à Faenza et à Parme ; en 1035 il se fait ermite à Font Avellane ; en 1042, il écrit la vie de saint Romuald, quinze ans après la mort de celui-ci ; en 1043, il est élu prieur de l'ermitage de Font Avellane. Sans mésestimer la vie cénobitique, il préfère la vie solitaire, insiste sur la nécessaire austérité de celle-ci, sur le caractère sociable et enjoué que doit avoir l'ermite, sur l'obéissance qu'il doit à son prieur ; à ses yeux la vie cénobitique n'est que la préparation à la vie érémitique. Malgré sa solitude, Pierre Damien se préoccupe de la réforme des mœurs du clergé, condamnant la simonie, l'incontinence et l'ignorance. En 1057, malgré lui, il est nommé cardinal d'Ostie ; il se signale surtout par sa lutte contre la simonie et sa violente opposition à l'antipape Cadalous. Pendant son cardinalat il continue à s'intéresser aux moines, s'efforce de modérer les prétentions des chanoines et ne cesse d'encourager les ermites. A sa demande il retourne en 1063 à sa chère solitude de Font Avellane et y meurt en 1072. Pendant ces dernières années il poursuit ses efforts de réforme des clercs ; il prend la défense de Cluny.

Mais surtout il compose des ouvrages de pure édification où, spécialement dans ses lettres d'amitié, il décrit sans le vouloir sa propre vie intérieure et sa ferveur d'ermite.

Pour compléter le portrait de son héros, dom L. s'attache aussi au contenu de ses écrits. Pierre cultiva tous les genres littéraires : lettres, sermons, vies de saints, prières, poèmes, épigrammes. Il est poète, admirateur de la nature, de l'ordre du monde, aimant à décrire les mœurs des animaux pour en tirer des leçons morales. Il ne mésestime aucunement la science profane ; il pense cependant qu'elle doit tendre à nous faire connaître Dieu et qu'il ne faut pas la chercher en dehors de la vie monastique ; les sources du savoir sont l'histoire, le droit romain, le droit canonique et surtout la Bible. Pierre est aussi quelque peu théologien, s'intéressant aux sources de la foi, aux règles d'interprétation, à la toute-puissance divine, à la procession du Saint-Esprit, à la royauté du Christ et de sa Mère, à la constitution de l'Église.

D'un style clair et précis, sans accumuler d'inutiles notes d'érudition, animé d'une secrète sympathie pour l'ermite et le défenseur de l'Église, dom L. nous offre un livre à la fois savant et bienfaisant. O. L.

2986. G. MICCOLI. *Due note sulla tradizione manoscritta di Pier Damiani. Antilogus contra Iudaeos epistola. Il codice di S. Pietro D 206 e il Vat. lat. 3797* (Note e discussioni erudite, 8). — Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959 ; in 8, 43 p. et 6 pl.

Précisions utiles concernant les écrits de Pierre Damien. Dans PL 145, 41-68, on lit deux opuscules : un *Antilogus contra Iudaeos* et un *Dialogus inter Iudaeum requirentem et Christianum e contrario respondentem*, dédiés à un même personnage, *Honestus*. Une simple lecture a convaincu M. M. que les deux opuscules ne constituent qu'un seul écrit. Le savant critique apporte une confirmation convaincante de cette unicité dans *Vat. lat. 3797* et dans *Mont-Cassin 358*. Une autre précision concerne l'*Antilogus* conservé dans *Rome Basil. Saint-Pierre D. 206* : une confrontation minutieuse de ce dernier témoin permet de conclure avec certitude que ce texte est un apographe de *Vat. lat. 3797*.

O. L.

2987. FULCOII BELVACENSIS *Utriusque De nuptiis Christi et Ecclesiae libri septem*. Edited from the Manuscripts with Introduction and Notes by M. I. J. ROUSSEAU (Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature, 22). — Washington, Catholic University of America Press, 1960 ; XVIII-145-182* p. Dl. 5.75.

La France du XI[e] siècle a compté parmi ses poètes un auteur assez prolifique en vers latins, le clerc Fulcoie de Beauvais. M. R. décrit ses trois volumes de poésies connus sous les titres assez curieux de *Uter*, *Neuter* et *Uterque* et composés à la fin du XI[e] siècle. Ils contiennent des épîtres, des « tituli », des vies de saints et le *De nuptiis Christi et Ecclesiae*.

M. R. livre une édition de ce dernier traité inédit d'après *Beauvais Bibl. munic. 11*, — le seul manuscrit qui nous l'ait conservé en entier, — *Paris Nat. lat. 5305* et *16701* qui en reproduisent des fragments. Le *De nuptiis*, long poème en sept chants, se présente comme l'épithalame du Christ avec la création. Dans cette perspective sont retracés, dans leurs lignes essentielles, tout l'Ancien et le Nouveau Testament. Cette édition bien présentée, est accompagnée de nombreuses notes et d'index divers.

On peut saluer cette dissertation comme le travail le plus complet sur l'œuvre de ce « précurseur trop méconnu de cette renaissance des lettres latines classiques qui dominera tout le XIIe siècle ». G. M.

2988. P. Meyvaert O. S. B. *Bérenger de Tours contre Albéric du Mont-Cassin.* — Revue bénéd. 70 (1960) 324-332.

Dom M. évoque l'ardente controverse qui s'éleva au concile de Rome en 1078-79 entre Albéric du Mont-Cassin et Bérenger de Tours quant à l'emploi du mot *substantialiter.*

L'attitude première d'Albéric envers Bérenger peu après l'arrivée de celui-ci à Rome fut plutôt compréhensive. C'est ce qui expliquerait le ton serein d'un court traité sur la querelle eucharistique, contenu dans le manuscrit *Mont-Cassin 276*, publié pour la première fois en 1936 par dom M. Matronola, lequel en attribuait la paternité à Bérenger (voir *Bull.* III, no 551). Cette paternité fut controversée précisément à cause de l'absence de ce ton combatif, de cette violence dans la discussion si chers à l'hérésiarque. Quand Albéric, pressentant tous les dangers de son attitude, eut fait volte-face, Bérenger s'estima trahi par le moine du Mont-Cassin. C'est alors qu'il rédigea cet autre traité dont Mabillon a cité quelques extraits dans ses *Acta Sanctorum O. S. B.* Dom M. a eu le bonheur de le retrouver en entier, copié de la propre main de Mabillon, dans *Paris Nat. lat. 12301* et il le publie en appendice sous le titre de *Berengarii ut videtur De eucharistia.* On entrevoit combien la pensée théologique, au XIe siècle, cherche à se définir et à se formuler. G. M.

2989. F.-W. Wentzlaff-Eggebert. *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters.* Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit. — Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in 8, xix-404 p. Mk. 28.

M. W.-E. évoque successivement le déroulement historique des deux premières croisades (1096-1149), de celles de Barberousse et d'Henri VI (1187-1198), du temps d'Innocent III et de Frédéric II (1198-1230), ainsi que la disparition de l'idée de croisade. Conjointement il expose leur histoire littéraire, passant en revue hymnes, chants de pèlerins, épopées historiques et de ménétriers, en provençal, vieux-français, allemand ou latin.

De cette vaste confrontation originale, il apparaît combien l'idée de croisade fut un élément essentiel de la littérature médiévale des XIIe et XIIIe siècles. Cette dernière permet de mieux comprendre les mobiles de cette grande épopée chrétienne. G. M.

2990. J. Hourlier O. S. B. *La spiritualité à Saint-Riquier d'après Hariulf.* — Revue Mabillon 50 (1960) 1-20.

Vers la fin du XIe siècle, Hariulf, l'auteur d'une histoire de l'abbaye de Saint-Riquier, dresse un tableau de la vie qu'on y menait. Dom H. en détache les thèmes principaux : le but et la valeur de la vie monastique, le cadre matériel, l'abbé, la vie du moine, ses vertus, son activité, l'union à Dieu. Tout est centré sur le Christ et le désir du ciel. O. L.

2991. J. Gross. *Die Erbsündenlehre Manegolds von Lautenbach nach seinem Psalmen-Kommentar.* — Zeitschr. Kirchengesch. 71 (1960) 252-261.

Dans son Commentaire sur les psaumes Manegold de Lautenbach revient à plusieurs reprises sur le péché originel. Au XIe siècle, les théologiens suivaient unanimement les thèses de saint Augustin sur la nature du péché originel et ses conséquences. M. G. établit que Manegold se sépare assez nettement du pessimisme augustinien. Sans doute il reprend l'expression *massa damnata*, mais il maintient, plus clairement que l'évêque d'Hippone, que le péché originel n'a guère atteint ni la faculté de connaître la vérité, ni la liberté de vouloir le bien.

O. L.

2992. ANSELMO D'AOSTA. *Proslogion e Liber apologeticus.* Traduzione, introduzione e note di M. T. ANTONELLI (I classici della filosofia). — Torino, Società Editrice Internazionale, 1952 ; in 8, LXIII-67 p. L. 250.

Cette traduction assez libre n'est malheureusement pas accompagnée du texte latin d'Anselme. Par contre, les notes explicatives et documentaires sont abondantes et l'introduction est fort développée. Ses 63 pages passent en revue la vie d'Anselme, les principales caractéristiques de sa pensée, le sens du *Proslogion* et de ses annexes, les grandes lignes de la philosophie anselmienne. Tout cela est vu sous l'angle traditionnel. Pour finir quelques pages de bibliographie.

M. C.

2993. S. ANSELMO D'AOSTA. *Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni.* Introduzione e testo latino di F. S. SCHMITT O. S. B. Traduzione italiana di G. SANDRI (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di magistero di Catania, Serie filosofica, Testi e traduzioni, 1). — Padova, CEDAM, 1959 ; in 8, 295 p. L. 2000.

Dom S. a voulu réunir dans ce volume, — qui inaugure une nouvelle collection de l'université de Catane, — quelques textes anselmiens qui tiennent à la fois de la prière et de la spéculation. Pour le *Proslogion* le caractère spéculatif est évident. Pour les *Orationes* et les *Meditationes* il est souvent méconnu, mais il n'est pas négligeable.

Le texte latin, — sans l'apparat, — est emprunté à l'édition des *Opera omnia* de dom S. La traduction est à la fois fidèle et aussi littérale que possible, car il est fort difficile de traduire saint Anselme.

Dans sa longue introduction (p. 7-79), dom S. résume le contenu des différentes pièces, rappelle quelques-uns des problèmes historiques et littéraires qu'elles posent et qu'il a largement contribué lui-même à résoudre dans une série de travaux antérieurs. Mais il s'attache surtout à dégager l'inspiration et la valeur littéraire ainsi que le contexte théologique spécial du *Proslogion*, tout en conservant à l'argument dit ontologique son sens traditionnel. M. C.

2994. ANSELM VON CANTERBURY. *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden.* Lateinisch und deutsch. Besorgt und übersetzt von F. S. SCHMITT O. S. B. — München, Kösel, 1956 ; in 8, XII-155 p. Mk. 12.80.

C'est toujours avec plaisir et sans crainte d'être déçu qu'on prend connaissance des travaux de dom S. sur saint Anselme. Qu'il s'agisse de la biographie, de la chronologie des œuvres, de l'édition des textes ou de l'analyse de la doctrine, on est sûr d'être comblé.

Le *Cur Deus homo* est sans doute l'écrit le plus soigné et le plus durable d'Anselme. Dom S. en a donné l'édition critique en 1940 (voir *Bull.* V, n° 1383),

après une première édition manuelle en 1929 (voir *Bull.* I, n° 82). Aujourd'hui il met à la disposition de tous, en un petit volume plus maniable, son texte critique muni d'une traduction allemande. Cette traduction est un chef-d'œuvre de fidélité. Elle pourra servir de modèle à tous ceux que l'amour de la facilité pousse à faire des traductions dites libres.

Dans une brève introduction, dom S. donne quelques indications sur la vie et l'œuvre de saint Anselme, ainsi que sur l'origine et le sens du *Cur Deus homo*.

M. C.

2995. O. Pächt. *The Illustrations of St. Anselm's Prayers and Meditations.* — Journal Warburg Courtauld Institutes 19 (1956) 68-83.

M. P. reproduit, avec commentaire, une cinquantaine de miniatures ornant des manuscrits des *Orationes* et des *Meditationes* de saint Anselme, spécialement ceux d'Oxford, d'Admont et de Verdun. O. L.

2996. K. Barth. *Fides quaerens intellectum. Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme.* Translated by I. W. Robertson (Library of Philosophy and Theology). — London, S. C. M. Press, 1960 ; in 8, 173 p. Sh. 25.

Traduction de la deuxième édition allemande (voir *Bull.* VIII, n° 1524).

2997. P. Rousseau. *Notes sur la connaissance de Dieu selon saint Anselme.* — De la connaissance de Dieu (Recherches de philosophie, 3-4. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1958 ; in 8, 410 p. Fr. 280) 177-185.

Réflexions pénétrantes sur le mode de penser de saint Anselme. Le saint docteur n'est pas le père de la scolastique, ainsi qu'on le dit souvent ; car il n'a pas le goût des structures systématiques et il ne dissocie aucunement la nature et la foi. Pour atteindre la vérité, il faut la faire, c'est-à-dire réaliser ce qui est voulu par la Vérité même. Cette rectitude doit être voulue pour elle-même. De là sa définition du libre arbitre : celui-ci consiste, non pas à pouvoir faire le bien et le mal, mais à rechercher la rectitude pour elle-même. Or le but de toute réflexion, de toute rectitude n'est autre que Dieu lui-même. Mais Dieu n'est pas un objet dont on puisse parler, même par voie d'analogie et de transcendance ; ce qu'il en dit, Anselme le dit en métaphysicien, en partant de la notion de l'infini. Ce qui ne l'empêche nullement de fonder essentiellement sa preuve de l'existence de Dieu sur le principe de causalité. O. L.

2998. C. R. P. Anstey. *St Anselm De-mythologized.* — Theology 64 (1961) 17-23.

M. A. établit que saint Anselme, dans son *Cur Deus homo,* sous les concepts très juridiques de dette et de rachat, développe une théorie de la justice divine répondant aux tendances les plus profondes de la sotériologie chrétienne.

G. M.

2999. M. Giraudo O. P. *Storia della controversia del dogma dell'Immacolata.* — Sapienza 7 (1954) 498-527.

Le P. G. expose successivement la doctrine du péché originel d'après saint Augustin, la position du problème de l'immaculée conception par saint An-

selme et la vision de l'abbé Elsin, les essais de solution d'Eadmer et de saint Bernard, l'opposition des scolastiques Alexandre de Halès, Bonaventure et Thomas d'Aquin, la clarification du problème par Guillaume de Ware et Duns Scot, les dernières vicissitudes de la controverse : dissentiments à l'université de Paris entre 1387 et 1403, la question au concile de Bâle, sous Sixte IV, au concile de Trente. C. V. P.

XIIe s. **3000.** J. Le Goff. *Genio del Medio Evo* (Enciclopedia popolare Mondadori). — Milano, Mondadori, 1959 ; in 12, 192 p. L. 500.

Traduction italienne de l'ouvrage recensé *Bull.* VIII, nº 676.

3001. *Artes liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters.* Herausgegeben von J. Koch (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 5). — Leiden, E. J. Brill, 1959 ; in 8, xii-155 p. Fl. 21.

Mgr K. édite les rapports présentés au congrès des médiévistes tenu à Cologne en octobre 1955. Le thème de l'assemblée était l'histoire des arts libéraux (*trivium* et *quadrivium*). Comme Mgr K. le dit dans la préface, les arts libéraux nous viennent de l'antiquité, mais on pourrait peut-être se demander s'ils ont continué à être enseignés avant le XIIe siècle. M. H. M. Klinkenberg, *Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter* (p. 1-32), prouve qu'il en est bien ainsi, quoique l'enseignement en fût encyclopédique et élémentaire. Deux rapports visent deux arts en particulier : l'un sur la musique, par M. K. G. Fellerer, *Die musica in den Artes liberales* (p. 33-49), l'autre sur la grammaire par M. Ph. Delhaye, *« Grammatica » et « Ethica » au XIIe siècle*, montrant comment on introduisit la morale dans le programme des arts libéraux. Ce dernier rapport ayant été jugé trop étendu pour être inséré en ce volume, M. D. l'a publié, sous le même titre, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 25 (1958) 59-110 (voir *Bull.* VIII, nº 1528). On en trouve ici un résumé, p. 91-93. Le P. H. Wolter S. J., *Geschichtliche Bildung in Rahmen der Artes liberales* (p. 50-83), établit que, si l'histoire n'était pas inscrite au programme des arts libéraux, elle n'en fut pas moins largement cultivée au XIIe siècle. M. P. O. Kristeller, *Beitrag der Schule von Salerno zur Entwicklung der scholastischen Wissenschaft im 12. Jahrhundert. Kurze Mitteilung über handschriftliche Funde* (p. 84-90), rappelle l'influence de l'école de Salerne sur le développement de la science médicale au XIIe siècle. Le P. H. Roos S. J., *Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts* (p. 94-106) évoque les traités *De modis significandi* et leur importance dans la formation de la pensée. M. O. Pedersen, *Du quadrivium à la Physique. Quelques aperçus sur l'évolution scientifique au moyen âge* (p. 107-123), établit comment les arts libéraux du moyen âge préparèrent l'essor des sciences exactes et des sciences naturelles modernes. Le P. S. Clasen O. F. M., *Der Studiengang an der Kölner Artistenfakultät* (p. 124-136), s'intéresse au programme des études à la faculté des arts de Cologne au cours des XIVe et XVe siècles. Et enfin M. F. Schalk, *Zur Entwicklung der Artes in Frankreich und Italien* (p. 137-148), donne quelques aperçus sur l'évolution des arts libéraux en France et en Italie.

Tous ces rapports, bien documentés, sont hautement instructifs : la pensée du moyen âge ne s'est pas concentrée sur les problèmes strictement historiques. Les maîtres ès arts et bon nombre de théologiens ont compris l'importance d'une culture qui les aidât à mieux saisir les richesses de la nature humaine, image de Dieu. O. L.

3002. G. Masi. *L'Università di Bologna al suo primo albeggiare.* — Rivista Storia Diritto ital. 31 (1958) 269-331.

M. M. traite des origines de cette école qu'illustra, au début du XIIe siècle, Irnerius et qui allait rivaliser en valeur avec l'université de Paris. Il envisage aussi les relations de ce *studium* avec Frédéric Ier, Frédéric II et leurs successeurs ainsi qu'avec l'Église.

M. M. considère dans l'enseignement bolonais non seulement l'œuvre de systématisation juridique, mais aussi de doctrine philosophique influencée par la scolastique naissante. G. M.

3003. L. Ferro O. P. *¿ Teologia monástica y teología escolástica ?* — Estudios teológicos y filosóficos 1 (1959) 252-257.

Présente sous un jour très favorable l'ouvrage de dom J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* et fait quelques remarques sur l'unité de la théologie malgré la division entre théologie monastique et théologie scolastique. O. L.

3004. H. Ley. *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter.* — Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1957 ; in 8, vii-572 p. Mk. 30.

On trouve dans ce volume, de provenance est-allemande, deux parties nettement distinctes. La première traite d'Avicenne, d'Averroès, plus rapidement d'Algazel, et cherche à déterminer l'origine (à vrai dire ceci est peu apparent), l'essence et la signification de leur philosophie. Celle-ci, selon M. L., est foncièrement un « matérialisme philosophique ». L'auteur se plaît volontiers à noter en quoi ce matérialisme est en réaction contre le régime féodal de leur époque et de leur milieu. Même la doctrine de l'intellect agent d'Averroès est présentée comme porteuse d'un « ferment démocratique ». La seconde partie brosse un large tableau de la philosophie occidentale, du XIe au XIVe siècle, en soulignant la pénétration progressive qu'y exercèrent l'aristotélisme et l'averroïsme. Ces courants furent autant de « ferments hérétiques », qui engendrèrent une lutte contre l'Église et la société dont on ne pourrait restreindre la portée au seul plan des idées, celui du matérialisme aristotélicien et averroïste se dressant contre la doctrine officielle d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, par exemple. Bien au contraire, cette fermentation entraîna une véritable lutte des classes. Maître Eckhart prend (évidemment !) dans cette perspective une importance ressuscitée de celle que lui avait donnée peu avant la guerre de 1939 la philosophie nationale-socialiste. Plus tard, Marsile de Padoue et Jean de Jandun deviennent les représentants de l'« averroïsme politique », Jean de Sterngasse et Thierry de Freiberg continuent le courant averroïste, hétérodoxe et « antikirchlich », tandis que Nicolas d'Autrecourt devient le doctrinaire d'un « scepticisme idéaliste », et Tauler et Suso ceux d'une « mystique réactionnaire ». Le tout contient des pages dignes d'un historien de métier, mais ces pages sont régulièrement encadrées de déclarations qui étonnent dans un ouvrage sur la pensée médiévale. Même s'il faut concéder à l'auteur qu'il y a souvent du vrai dans ses thèses et qu'en tout cas il a le mérite de citer largement les textes et de recourir à une vaste bibliographie, ces déclarations seraient mieux à leur place dans un meeting politique en Europe de l'Est. F. V.

3005. I. Riudor S. J. *La Concepción Inmaculada de María en la primera mitad del siglo XII.* — Estudios ecclesiást. 28 (1954) 445-472.

Trois parties : opinions des auteurs qui nient l'immaculée conception ; quelques témoignages montrant qu'ils auraient pu l'affirmer ; premiers défenseurs explicites. Le principal obstacle à l'affirmation est l'idée que l'on se fait, à cette époque, du péché originel et de sa transmission. C. V. P.

3006. R. Masi, V. Lauro. *La natura del carattere sacramentale nella teologia medievale.* — Euntes docete 12 (1959) 212-222.

Analyse détaillée et appréciation très flatteuse de l'ouvrage du P. J. Galot S. J., *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* (voir *Bull.* VIII, nº 195). O. L.

3007. H. M. J. Banting. *Imposition of Hands in Confirmation : a Medieval Problem.* — Journal eccles. History 7 (1956) 147-159.

L'imposition des mains à la confirmation a subsisté dans la liturgie occidentale à côté de la chrismation, puis elle a disparu ou du moins n'a plus été mentionnée par les Pontificaux et, en tout cas, elle a été considérée comme un rite accessoire. M. B. voit la cause de ce changement dans le développement de la pensée scolastique. Il est possible que la spéculation ait joué là un certain rôle. Mais la question me paraît plus complexe. Il était difficile de garder à deux rites différents (l'imposition des mains et la chrismation) la même valeur. De plus, il y a eu flottement entre l'onction postbaptismale et la confirmation. Notons d'ailleurs que les rites orientaux ne connaissent pas non plus l'imposition des mains à la confirmation. B. B.

3008. L. Hödl. *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt.* Teil I : *Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 38,4). — Münster, Aschendorff, 1960 ; in 8, xxvii-398 p. Mk. 34.

M. H. annonce un grand ouvrage sur le « pouvoir des clés » depuis le début du XIIe siècle jusqu'à saint Thomas d'Aquin et sur l'histoire de la lutte des maîtres séculiers de Paris déniant aux Ordres mendiants le pouvoir d'entendre les confessions. Par « pouvoir des clés » il faut entendre la faculté d'ouvrir les portes du ciel par le sacrement de pénitence, que doit préparer la pénitence intérieure (contrition) et que doit suivre la pénitence extérieure (satisfaction) que l'Église peut d'ailleurs commuer en indulgences. Mais par « pouvoir des clés » on entendra aussi — et même c'est par là que la spéculation a commencé — le pouvoir de fermer les portes de l'Église à certains chrétiens indignes (excommunication). La matière est abondante : ce premier tome s'arrête à Guillaume d'Auxerre (vers 1225) ; M. H. nous avertit de plus que son ouvrage s'intéresse à l'histoire littéraire plutôt qu'à l'histoire des idées. Le savant érudit débute par l'école d'Anselme de Laon et ses vues sur l'excommunication, que celles-ci soient conservées en des sentences séparées (*Liber pancrisis, Clm 22272, 17101, 14506*) ou en recueils systématiques plus ou moins organisés (*Pater iste familias, Auctoritate sanctorum Patrum*). Cette même école traite aussi de la pénitence, soit en sentences séparées, soit en recueils systématiques (*Pater iste familias,*

Liber septem partium, *Sententiae Anselmi*, *Prima rerum origo*, *Sacramentum poenitentiae*). A l'école de Saint-Victor appartient non seulement Hugues, mais de nombreuses sentences mêlées à celles de l'école d'Anselme de Laon (*Clm 17100, 17101, 7972*). La *Summa Sententiarum* est apparentée au *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor et à la collection de *Clm 7972*. Pierre Abélard traite du pardon des péchés en général ; ses disciples s'intéressent davantage au pouvoir des clés (l'*Epitome theologiae christianae* de Hermann, l'*Ysagoge in theologiam*, Roland Bandinelli, Omnebene, Robert Pullus, Zacharie de Besançon, plus tard Maître Simon, *Clm 7698*). Nous voici à la seconde moitié du siècle avec les *Quaestiones* d'Odon d'Ourscamp, les *Sententiae Varsavienses*, le Décret de Gratien et les décrétistes jusque Huguccio, Pierre Lombard et les sententiaires qui en dépendent (Bandinus, *Filia magistri*, le *Magister ignotus* de *Todi 69*, la Somme d'*Udo*, Gandulphe de Bologne), les glossateurs (Odon le Chancelier, la glose de *Naples Naz. VII. C. 14*) et Pierre de Poitiers. L'école de Gilbert de la Porrée est représentée par les *Sententiae divinitatis*, Simon de Tournai, Alain de Lille, Raoul Ardent, Maître Martin, *Breves dies hominis* (*Bamberg 136*). Dans les cercles victorins de la fin du XIIe siècle : Richard de Saint-Victor, Prévostin, Pierre de Capoue, la Somme *Ne transgrediaris* de *Vat. lat. 10754*, la Somme *Ne ad mensam* (*Florence Laur. Plut. XX. 38*). Un dernier groupe : Pierre le Chantre, Robert de Courçon, le recueil d'*Erlangen 260*, Étienne Langton, Godefroid de Poitiers, Gui d'Orchelles et enfin Guillaume d'Auxerre.

On a pu admirer l'extrême richesse de la documentation : la liste des auteurs étudiés est, peut-on dire, complète. C'est à peine si l'on peut relever l'un ou l'autre oubli : M. H. ne cite pas les deux premiers décrétistes, Paucapalea et sa source (voir *Bull.* VIII, n° 3040) ni le dernier (Jean le Teutonique et sa *Glosa ordinaria* ; mais sans doute parlera-t-il de celui-ci au début du tome suivant). De même l'un des derniers porrétains, Nicolas d'Amiens, ne paraît pas.

Je ne résumerai pas les doctrines émises au cours de ce XIIe siècle. M. H. l'a fait lui-même, p. 376-391. Mais je voudrais relever trois particularités d'ordre littéraire très heureuses. D'abord, au lieu de se borner à quelques phrases extraites d'un exposé assez long, M. H. publie celui-ci *in extenso* ; je relève 17 exposés qui occupent 3 pages et plus : le texte intégral est certes plus vivant et plus intéressant que le pâle résumé que nous pouvons en donner. Ensuite, quand M. H. rencontre une question qui l'intéresse et qui se trouve au milieu d'un groupe de questions, il dresse la liste de toutes ces questions ; idée excellente : tant de questions restent enfouies qui sont peut-être très importantes ; que l'on songe aux questions de *Douai 434*, *Toulouse 737*, *Paris Nat. lat. 3804A* et autres. Je relève cinq listes de ce genre, p. 116-117, 119-122, 254-256, 275, 328. Et enfin, on trouve chez M. H. nombre de confrontations de textes en vue d'établir leurs rapports chronologiques. Voici les principaux couples : *Clm 17101* et *22272* (p. 10-13) ; *Summa Sententiarum*, *Sententiae Anselmi*, *De sacramentis* de Hugues, *Clm 7972* (p. 59) ; *Summa Sententiarum*, *De sacramentis* et *Clm 7972* (p. 61-62, 64, 70-71) ; *Summa Sent.* et *Sententiae Hermanni* (p. 68-69) ; *Summa Sent.* et Maître Simon (p. 105) ; Pierre Lombard et Odon (p. 123) ; Pierre Lombard et Gratien (p. 189-190) ; Simon de Tournai et Raoul Ardent (p. 240) ; *Breves dies hominis* et Pierre de Poitiers (p. 257) ; *Vat. lat. 10754* et *Ne ad mensam* (p. 297) ; Petrus Comestor et Petrus Cantor (p. 311) ; Guillaume d'Auxerre et Gui d'Orchelles (p. 367). Certes, le maniement de la critique interne n'est pas sans péril ; mais, aux mains d'un érudit sagace et prudent, elle peut conduire à d'excellents résultats. Il faut souligner les mérites de la monographie de M. H. et la proposer en exemple aux médiévistes pour que, dans leurs exposés d'histoire doctrinale, ils aient soin de les enrichir d'enquêtes d'histoire littéraire.

O. L.

3009. O. LOTTIN O. S. B. *Études de morale. Histoire et doctrine.* — Gembloux, J. Duculot, 1961 ; in 8, 365 p. Fr. 375.

La seconde moitié de cet ouvrage est consacrée à des exposés doctrinaux. Seule la première partie, historique, nous intéresse ici. Les deux premières études reproduisent des articles parus après la publication de *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* C'est d'abord une enquête sur la connexion des vertus morales acquises, au début du XIVe siècle, où l'on voit comment la solution aristotélicienne prévaut sur la position traditionnelle (voir *Bull.* VII, n° 2692). La seconde étude définit la position des théologiens depuis Pierre Abélard jusqu'à Pierre Auriol (vers 1320) se demandant si les vertus morales acquises sont de véritables vertus. On y démontre que saint Thomas a été le premier à reconnaître explicitement que ces vertus sont d'authentiques vertus et que sa thèse a été admise unanimement dans les écoles au début du XIVe siècle. Cette étude permet de fixer la position de saint Thomas sur le primat de la charité dans la vie chrétienne (voir *Bull.* VII, n°s 372 et 1101). Les deux études suivantes paraissent ici pour la première fois. L'une expose en détail les textes où saint Thomas affirme que les vertus morales acquises sont de vraies vertus indépendamment de leur référence à la fin dernière surnaturelle ; on y démontre aussi que, chez saint Thomas, l'existence de vertus morales infuses ne se déduit pas logiquement des prémisses, mais est une simple concession apparente à la doctrine commune. La seconde enquête porte sur la quadruple bonté dont est doté l'acte humain : on y voit le développement de la thèse jusqu'à sa dernière expression dans la *I^a II^ae*, q. 18. Parmi les recherches d'ordre historique qui figurent dans ce volume on peut ranger aussi l'étude concernant la méthode à suivre dans l'étude de saint Thomas (voir *Bull.* VIII, n° 3112). O. L.

3010. G. LE BRAS. *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale.* I : *Préliminaires et première partie, livre I* (Histoire de l'Église, 12). — Paris, Bloud et Gay, 1959 ; in 8, 237 p. Fr. 18.

M. Le B. entreprend au sujet des « institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale » un ouvrage dont la première partie, *L'organisation de l'Église*, comporte, à elle seule, 4 livres : le premier étudie « La personne dans la communauté », le second « Temporel et spirituel » (double aspect de la puissance dans l'Église), le troisième « La tête et les membres » (centralisation et décentralisation) et le quatrième « Monarchies ou polyarchies ? » (gouvernements et administrations dans l'Église). La seconde partie de l'ouvrage traitera de la vie spirituelle de l'Église, et la troisième, de la discipline sociale. Tel est le plan d'un ouvrage qui s'annonce monumental. Le volume qui vient de paraître contient le 1er livre de la 1re partie, à savoir « La personne dans la communauté ». Mais le tout est précédé de « Préliminaires » qui occupent la moitié du volume. En réalité, comme le dit M. Le B. (p. 118), ces préliminaires sont toute l'histoire externe des institutions du moyen âge, c'est-à-dire, plus concrètement, depuis 1130 (élection d'Innocent II) jusqu'à 1378 (mort de Grégoire XI) : ce sont ces préliminaires que nous présentons d'abord.

Les siècles qui font l'objet des enquêtes de M. Le B. sont à la fois ce qu'il appelle des « siècles d'or » et des « siècles de fer ». Siècles d'or, car ils marquent l'obéissance du monde occidental à la papauté ; une commune civilisation tend à s'imposer ; les puissances publiques se restaurent ; une renaissance intellectuelle s'opère par la résurrection du droit romain, la création des universités, le progrès de la théologie. L'Église reprend une nouvelle vitalité grâce à ses papes éminents et à la fidélité du peuple chrétien. Mais ces siècles sont aussi

des « siècles de fer » par suite de l'opposition des pouvoirs séculiers, des schismes et hérésies et des fléaux comme la guerre, la peste et la famine. C'est pour remédier aux causes de déchirements et de dispersion que s'imposait la formation d'un droit universel : c'est l'œuvre du Décret de Gratien qui rassemble toutes les *auctoritates* accréditées (décisions des papes et des conciles antérieurs) et leur applique une méthode de discussion basée sur la *ratio*, pour arriver à des *solutiones* qui doivent servir de fondement à l'édification d'un droit classique universel. Le Décret de Gratien s'enrichit grâce aux décrétales, aux synodes, à de nouveaux recueils et aux codes pontificaux : le tout constituant ce qu'on appelle le *Corpus iuris canonici*. Mais cette nouvelle classification posait des problèmes ; de là un effort pour constituer une science canonique (gloses et sommes) qui peu à peu se détache de la science théologique pour se rapprocher du droit romain. Pour s'imposer le droit canon devra coordonner le nouveau droit universel et le droit local, les lois et les coutumes régionales ; et de la sorte les deux sources du droit seront la loi et la coutume

Après ces préliminaires d'une importance capitale, M. Le B. aborde le premier livre de la première partie : « La personne dans la communauté ». L'Église veille d'abord à introduire l'individu en son sein, — elle le fait par le baptême, — et l'accompagne jusqu'au tombeau. Dans l'intervalle, elle a soin d'éduquer les fidèles, en définissant les conditions communes du salut, les aptitudes de chacun d'eux et en exerçant son magistère. Chaque fidèle doit choisir entre l'état clérical, l'état laïque et l'état religieux. M. Le B. s'étend longuement sur la législation que leur impose l'Église. Celle-ci pourvoit à la sanctification de chacun de ces états par des règlements appropriés, sans toutefois arriver toujours à ses fins ; c'est ainsi qu'il faut déplorer le concubinage et l'ignorance du clergé, le dérèglement des moines et des moniales. Cependant ces trois états doivent coexister dans la paix : l'Église exige de tous une cohésion, une solidarité, des engagements stables dont elle seule peut assouplir la rigueur. Ainsi l'Église du moyen âge se définit par une harmonie entre la discipline et la liberté.

Que dire de cet ouvrage ? M. Le B. écrit : « La sécheresse du droit ne peut qu'irriter un esprit profondément religieux. Entre les élévations sur les mystères, les évanouissements devant Dieu et, d'autre part, l'énumération des conditions d'aptitude à l'ordination ou au mariage, la distance est du ciel à la terre » (p. 11, n. 4). La sécheresse disparaît sous le style bien connu de M. Le B. : alerte, imagé, presque enjoué, qu'assaisonne, à l'occasion, un brin d'humour contenu. Quant au fond, il faut lire l'ouvrage lui-même : servi par une étonnante richesse d'information, M. Le B. a pu, par delà des analyses très poussées, s'élever à de solides vues synthétiques qui, dominant les faits, en atteignent les traits communs. Faut-il ajouter qu'une parfaite loyauté sait reconnaître les fautes qui ont affligé l'Église médiévale ? On attend avec impatience les volumes suivants.

O. L.

3011. F. Munari. *Mediaevalia I-II.* — Philologus 104 (1960) 279-292.

Le premier seul de ces deux *Mediaevalia* nous intéresse ici. Il est intitulé : *Zu den Verseinlagen in Bernardus Silvestris' De mundi universitate.* De cet écrit, dont on a maintes fois souligné l'influence sur la poésie médiévale, on ne possède que la peu satisfaisante édition de C. S. Barach et J. Wrobel, Innsbruck 1876. Elle ne repose que sur deux manuscrits alors qu'on en connaît aujourd'hui près d'une trentaine. C'est dire combien une nouvelle édition serait la bienvenue. A l'intention du futur éditeur M. M. discute quelques passages et propose des corrections.

H. B.

3012. M. B. Savorelli. *Un manuale di geomanzia presentato da Bernardo Silvestre da Tours (XII secolo) : l'« Experimentarius ».* — Rivista critica Storia Filos. 14 (1959) 283-342.

Il s'agit d'un manuel de géomancie d'origine arabe, traduit en latin par Bernard Silvestre de Tours. L'attribution à Bernard est certaine. La traduction a été faite entre 1167 et 1197. C'est le premier ouvrage de ce genre qui ait été introduit en Occident. Le traité eut grand succès : il nous est parvenu en 19 manuscrits. L'édition qui nous est présentée est basée sur *Londres Brit. Mus. Sloane 3554* (le témoin le plus complet, du XVe siècle), *Oxford Bodl. Digby 46* et *Ashmol. 304.* O. L.

3013. M. Magrassi O. S. B. *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz* (Studia Urbaniana, 2). — Roma, Pont. Universitas Urbaniana de Propaganda Fide, 1959 ; in 8, 290 p.

Dom M. se propose de tirer d'un oubli immérité la valeur théologique de Rupert de Deutz. Quelques mots d'abord sur la vie mouvementée de Rupert, né vers 1070-1075, entré très jeune à l'abbaye de Saint-Laurent à Liège, pour finir ses jours comme abbé de Deutz en 1129-1130. Dom M. dresse ensuite la liste, par ordre chronologique, des 19 écrits authentiques édités dans PL 167-170. Après ces préambules, il dégage le sens de la théologie de Rupert. L'abbé de Deutz admet les traits essentiels de la théologie « monastique » (la Bible comme source, la nécessité d'une expérience personnelle pour en saisir le sens, respect profond pour le mystère condamnant l'usage d'une dialectique raisonneuse). Mais Rupert ajoute sa note personnelle : les textes sacrés ont été interprétés par les Pères ; toutefois leurs exposés doivent être contrôlés par des *rationes probabiles*, qui les convertissent en *auctoritates*. Et ainsi se dessine la mentalité de Rupert théologien : il faut s'appuyer sur la tradition, mais ménager une place au progrès dû à une réflexion personnelle. On peut donc ranger Rupert parmi les promoteurs de l'émancipation théologique du XIIe siècle. Il ne faudrait cependant pas faire de lui un précurseur du libre examen ; car la Bible et les Pères sont sous la juridiction du magistère de l'Église.

Nous voilà informés concernant l'esprit de la théologie pour Rupert. Mais quel en est le contenu ? La théologie est essentiellement centrée sur le Christ, considéré dans la perspective de l'histoire de notre salut. La théologie de l'abbé de Deutz n'est donc pas un exposé abstrait constitué de thèses ; c'est une théologie historique. Cette histoire est une, car l'Ancien Testament ne fait qu'un avec le Nouveau ; l'Église de son côté est une ; le plan de Dieu est un : restaurer par le Christ la similitude de Dieu perdue par le péché. C'est donc bien le Christ qui est le centre de l'histoire, révélé partiellement dans l'Ancien Testament et pleinement dans le Nouveau. L'histoire sainte nous montre ainsi le Christ en lutte contre Satan, lequel, d'après Rupert et ses contemporains, avait des droits sur l'homme déchu ; la victoire du Christ se continue dans l'Église. Après avoir situé le Christ au centre de l'histoire humaine, il s'agit d'en définir le rôle. A cet effet, il faut tenir compte d'un fait capital : l'apparition du péché dans le monde. A propos du péché, l'école d'Anselme de Laon s'était posé la question : *an Deus velit mala fieri ?* Et elle avait répondu que Dieu veut le mal, non pas en l'approuvant, mais en le permettant : *voluntas Dei, alia approbans, alia permittens.* Dom M. rapporte à ce sujet plusieurs sentences de l'école éditées en ces dernières années et les confronte avec les idées de Rupert émises dans son *De voluntate Dei* (vers 1114) et ensuite dans son *De omnipotentia Dei.* C'est à la suite de cette risposte de Rupert qu'Anselme de Laon envoya sa fameuse lettre à

Héribrand, élu abbé de Saint-Laurent depuis 1116. Les pages que dom M. consacre à tout le conflit sont du plus haut intérêt ; à ses yeux Rupert annonce nettement la solution que donnera saint Thomas d'Aquin : *Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri*. Après cet excursus, dom M. situe la place du Christ dans le plan divin de restauration du genre humain : avant 1115-1120, Rupert parlait d'une incarnation conditionnelle, supposant le péché ; mais ultérieurement la pensée de Rupert se fixe sur une incarnation inconditionnelle, réalisée avant tout pour glorifier la Trinité : anticipation de la solution scotiste. Une dernière thèse : même si l'ange n'avait pas péché, le Verbe se fût quand même incarné.

On doit féliciter dom M. d'avoir mis en vive lumière et défini en termes précis la personnalité de Rupert de Deutz. On retiendra qu'il est le premier à avoir confronté les vues du moine avec celles de l'école d'Anselme de Laon. Ce travail de comparaison, il est vrai, est délicat. Connaît-on, en effet, la pensée d'Anselme lui-même ? Sans doute la distinction entre *voluntas approbans* et *voluntas permittens* se lit dans des sentences anonymes que, faute de meilleure information, nous avons rangées parmi les produits de « l'école d'Anselme » (voir *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. V, p. 236-240). Mais cette distinction se rencontre-t-elle chez Anselme lui-même ? Nous sommes mal renseignés sur son enseignement personnel. Il faudrait, à cet effet, posséder son commentaire sur les épîtres de saint Paul, plus développé que sa *Glossa ordinaria*. En attendant, nous trouvons dans le *Liber pancrisis* (*Troyes 425*) nombre de sentences nommément attribuées à Anselme et il y a lieu de croire que les attributions sont exactes. Or il faut avouer que la distinction entre les deux espèces de volonté ne se lit pas dans ce recueil (voir *Psychologie et morale..., ibid.*, p. 32-34). Sans doute, le *Liber pancrisis* ne rapporte que certaines sentences d'Anselme. Qui sait même si les sentences anonymes présentées ci-dessus comme « sentences de l'école » ne sont pas d'Anselme lui-même ? Bref, on n'en est encore qu'à un premier déblaiement des sentences authentiques. Et cependant, si l'on veut que, dans son écrit *De voluntate Dei* (vers 1114), Rupert ait visé Anselme lui-même, il faudrait être sûr qu'avant cette date Anselme avait exprimé cette distinction. Il est donc trop tôt encore pour émettre une conclusion certaine. En attendant de nouveaux documents, l'historien dispose de l'exposé de dom M., qui reste la base solide des enquêtes futures. O. L.

3014. L. Scheffczyk. *Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, nº 2657) 90-118.

Ce travail très documenté met en relief à quel point la théologie trinitaire de Rupert de Deutz procède, non de présupposés abstraits, mais de la « révélation dans l'économie du salut ». Son *De Trinitate et operibus eius* tient dans cette phrase du *Prologus* : « Verumtamen singulis horum, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut personae proprietas, ita et in perfectione mundi considerenda est actio propria, videlicet ut Patris creatio, Filii redemptio, Sancti Spiritus proprium sit opus creaturae innovatio » (PL 167, 199B). M. S. examine enfin la portée théologique de cette manière d'envisager la révélation trinitaire, notamment à propos des notions d'appropriation, de procession et de mission.
F. V.

3015. P. Classen. *Der verkannte Johannes Damaszenus.* — Byzant. Zeitschr. 52 (1959) 297-303.

Les travaux de ces dernières années ont fait la lumière sur la question de « l'entrée de Jean Damascène dans le monde littéraire occidental » et sur les deux traductions anciennes du *De fide orthodoxa*, celle dite de Cerbanus et celle de Burgundio de Pise (voir *Bull.* IV, n° 856 ; VI, n°s 1701-1702 ; VII, n° 1762). La première est citée à maintes reprises dès 1147 par Gerhoh de Reichersberg, mais, chose curieuse, elle l'est tantôt sous le nom de Jean Damascène, tantôt sous celui de saint Basile. M. C. cherche à expliquer cette anomalie. Il constate, en faisant le relevé de ces citations, que Gerhoh a d'abord cru avoir affaire à une œuvre de saint Basile et qu'il n'a reconnu son erreur que vers 1163-64, en corrigeant lui-même son *De gloria et honore Filii hominis* dans le manuscrit *Salzbourg Saint-Pierre VI a 33*. Comme son frère Arno, Gerhoh aura appris à connaître le véritable auteur du *De fide* par les Sentences de Pierre Lombard, pendant qu'il écrivait le *De gloria et honore Filii hominis*. Des indices permettent de croire que le texte de Cerbanus n'était pas originairement attribué à Jean Damascène, mais qu'il était anonyme ou même portait le nom de Basile.

H. B.

3016. R. Roques. *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'« In Hierarchiam coelestem sancti Dionysii » de Hugues de Saint-Victor.* — De la connaissance de Dieu (voir *Bull.* VIII, n° 2997) 187-266.

M. R. s'attache à souligner comment, dans son exégèse de la *Hiérarchie céleste*, Hugues de Saint-Victor reprend, transforme, restreint ou élargit les thèmes du Pseudo-Denys. Et d'abord, en étudiant d'une manière générale les conditions de notre connaissance de Dieu. Sans doute, et beaucoup plus que le Pseudo-Denys, Hugues reconnaît une valeur réelle à la connaissance naturelle, mais notre connaissance de Dieu est essentiellement surnaturelle. Il faut en effet distinguer la théologie « mondaine », qui s'attache à la nature et à la création, et la théologie « divine », qui s'occupe de la grâce et de la restauration et plus précisément du Christ humilié sur la croix. Cette divinisation de l'intelligence s'opère non point tant par la science que par une expérience tout intime, laquelle s'acquiert par la purification ascétique, l'illumination, l'union, l'amour, qui est à la fois connaissance et expérience. Plus que pour le Pseudo-Denys, le primat revient à l'amour qui produit la connaissance, amour qui est contact, goût, saveur, réfection et joie. Cette connaissance de Dieu se précise chez Hugues dans le traitement théologique du symbole. D'abord dans la définition même du symbole, où Hugues rectifie le Pseudo-Denys en soulignant le réalisme de ce symbole qu'est l'eucharistie, présenté par celui-ci comme une image de notre participation à Jésus. Ensuite dans la théorie du symbolisme ressemblant (tel le symbolisme du soleil, de la lumière, du feu) et du symbolisme de dissemblance (telles les images de pierre, animaux sauvages, ver de terre, ivrognerie) ; ce dernier doit être préféré, car par lui l'esprit saisit mieux qu'il doit dépasser la signification propre. Et ainsi s'éclairent davantage les rapports entre le symbolisme et la théologie négative et, par celle-ci, l'acheminement vers la théologie mystique. Tels sont les grands traits d'une étude très documentée, qui témoigne d'une rare pénétration de la théologie du grand Victorin.

O. L.

3017. E. Bertola. *Di alcuni trattati psicologici attributi ad Ugo da S. Vittore.* — Rivista Filos. neo-scolast. 51 (1959) 436-455.

Des divers traités psychologiques attribués par des catalogues médiévaux à Hugues de Saint-Victor, seul le *De arrha animae* lui revient en toute certitude. Le *De claustro animae* relève de l'école clunisienne. Quant aux *De anima libri IV*, au *De medicina animae* et au *De unione corporis et spiritus*, ils s'insèrent dans le courant bernardin. G. M.

3018. D. Van den Eynde O. F. M. *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 13). — Romae, Pont. Athenaeum Antonianum, 1960 ; in 8, IX-250 p.

Le P. V. d. E. est une autorité incontestée en fait de chronologie des écrits théologiques du XIIe siècle. C'est ce talent qui lui a permis d'établir — ce que personne n'a tenté jusqu'ici — une chronologie des multiples écrits de Hugues de Saint-Victor († 1141). Certes on rencontre dans ces écrits des références à des écrits antérieurs, des citations de personnages du temps ; mais le plus souvent on est réduit à des confrontations d'ordre doctrinal et littéraire, c'est-à-dire au maniement toujours délicat de la critique interne, facilité, il est vrai, par le fait que Hugues perfectionne sans cesse ses propres écrits, ce qui permet de les sérier d'après le progrès dans la formulation. Avant d'aborder son travail le P. V. d. E. rappelle les collections que l'on possède des ouvrages de Hugues : l'*Indiculum omnium operum* d'*Oxford Merton Coll. 49, Paris Maz. 717, Paris Nat. lat. 14506, Bruges 153* et *Metz 1230*. La collection de *Douai 359-366* n'a pas de valeur pour la discrimination des œuvres du Victorin. Le P. V. d. E. répartit les ouvrages en 5 classes : exégèse, propédeutique, théologie, spiritualité, lettres et sermons ; en chacune des classes il intègre les *Miscellanea* qui leur correspondent. Il est absolument impossible de résumer les preuves apportées pour fixer la date de chaque écrit ; nous pensons cependant qu'il sera utile de présenter l'ordre chronologique des principaux ouvrages. 1) Avant 1125 : *In Pentateuchum, In librum Iudicum, In libros Regum, Didascalion de studio legendi, Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam, In Hierarchiam caelestem S. Dionysii.* 2) Vers 1125-1130/31 : *De tribus diebus, De arca Noe morali, Sententiae de divinitate, De scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae, De arca Noe mystica, Institutiones in decalogum legis dominicae, De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus, De vanitate mundi.* 3) Vers 1130/31-1137 : *Chronicon, De beatae Mariae virginitate, De scientia animae Christi, De votis, De sacramentis christianae fidei.* 4) 1137-1140 : *De amore sponsi ad sponsam, De arrha animae, In Ecclesiasten.* Ce tableau indique qu'à ses débuts Hugues s'est intéressé surtout aux arts libéraux, à la propédeutique profane et à la philosophie, tandis que plus tard il s'est attaché davantage à la théologie ; et c'est pendant toute sa vie qu'il s'est occupé d'exégèse. Comme on a pu le voir, le P. V. d. E. exclut la *Summa sententiarum*, malgré l'attestation de deux des manuscrits cités de Douai ; de même le *De contemplatione* (voir *Bull.* VIII, n°s 1029 et 2405). A côté de cette liste des principaux écrits de Hugues, le P. V. d. E. établit six groupes supplémentaires, dont il intègre les écrits parmi ceux de la série principale, et enfin des écrits collatéraux et les cas douteux. Pour chacune de ces pièces, souvent même très courtes, tels nombre de *Miscellanea*, on trouve les arguments de critique interne qui ont permis de les dater. Parmi les sept tables qui clôturent l'ouvrage, je signale la deuxième, établissant pour chaque écrit les traités antérieurs et postérieurs avec lesquels il a des rapports chronologiques. L'ouvrage du savant érudit est indispensable à tout historien qui s'occupe du grand Victorin. O. L.

3019. D. VAN DEN EYNDE O. F. M. *Les « Notulae in Genesim » de Hugues de Saint-Victor, source littéraire de la « Summa Sententiarum ».* — Antonianum 35 (1960) 323-327.

Par une confrontation de nombreux textes, le P. V. d. E. prouve à l'évidence que les *Adnotatiunculae elucidariae in Genesim* (PL 175, 32-61), un des tout premiers écrits de Hugues de Saint-Victor, sont une des sources immédiates de la *Summa sententiarum.* O. L.

3020. E. GILSON. *Heloise and Abelard.* Translated by L. K. SHOOK (Ann Arbor Paperbacks). — Ann Arbor, Michigan University Press, 1960 ; in 8, XIII-194 p. Dl. 1.75.

Traduction, déjà publiée en 1951 (New York, Regnery), de l'ouvrage paru en 1938 (voir *Bull.* IV, nº 866).

3021. R. OURSEL. *La dispute et la grâce. Essai sur la rédemption d'Abélard* (Publications de l'Université de Dijon, 19). — Paris, « Les Belles Lettres », 1959 ; in 8, 95 p. Fr. 5.

Ce titre est énigmatique comme celui d'un roman. Il ne s'agit cependant pas d'une histoire « romancée », mais d'une histoire stricte, comme le prouve le supplément, où M. O. parle très savamment de la chronologie des faits. Mais cette histoire a les charmes d'un roman avec son brillant colori aux reflets poétiques. M. O. met trois personnages en scène : Pierre Abélard, le fougueux et intrépide novateur, sûr de lui-même, féru d'une dialectique que les théologiens conservateurs ne comprendront pas toujours, désireux de défendre ses positions au concile de Sens (1140) ; saint Bernard, fougueux lui aussi à ses heures, animé d'un amour passionné pour l'Église, prêt à foncer contre celui dont il ne comprend peut-être pas toujours le langage de logicien, mais en qui il discerne un novateur dangereux pour la foi traditionnelle, homme d'une habileté consommée, parvenant à convertir en tribunal cette assemblée de prélats où Abélard s'apprêtait à défendre ses thèses ; enfin un troisième personnage, le plus sympathique sans doute, le doux Pierre le Vénérable, accueillant Abélard condamné, l'intégrant dans sa propre communauté, le conduisant chez saint Bernard pour en recevoir le baiser de paix, prenant un soin jaloux de la santé du vieux lutteur épuisé, s'intéressant à Héloïse et au jeune Astrolabe, admirant le fier théologien partager les menues corvées de toute journée monastique et s'éteindre doucement dans la sérénité conquise par l'humilité. L'énigme du titre de l'ouvrage de M. O. se résout : la « dispute », ce sont les deux adversaires ; la « grâce » c'est Pierre le Vénérable, qui a si puissamment contribué à la « rédemption d'Abélard ». O. L.

3022. PIETRO ABELARDO. *I « Planctus ».* Introduzione, testo critico, trascrizioni musicali a cura di G. VECCHI (Istituto di filologia romanza della Università di Roma, Testi e manuali, 35). — Modena, Società tipografica Modenese, 1951 ; in 12, 118-XX p. L. 500.

Pierre Abélard était poète. On a conservé de lui six *planctus*, petits poèmes destinés à être chantés, c'est-à-dire des lamentations sur le malheur de Dina, fille de Jacob, des lamentations de Jacob sur ses deux enfants Benjamin et Joseph, des jeunes filles d'Israël sur la mort de la fille de Jephté, d'Israël sur

la mort de Samson, de David sur la mort d'Abner et sur celle de Saül et de Jonathas. M. V. en donne une édition meilleure que celle de PL 178, en se basant sur deux manuscrits (*Vat. Regin. 288* et *Florence Laur. Aedil. 197*) et d'anciennes éditions ; pour deux de ces *planctus*, il publie leur notation musicale. Le savant éditeur observe judicieusement que, sous le symbolisme des personnages bibliques, le poète a voulu évoquer ses propres malheurs. En appendice, M. V. publie d'après plusieurs manuscrits les lettres 2 et 4 d'Héloïse à Pierre Abélard, ainsi que des extraits de lettres de celui-ci. O. L.

3023. J. M. CANAL. *Guillermo de Malmesbury y el Pseudo-Agustín.* — Ephemerides mariologicae 9 (1959) 479-489.

Guillaume, bénédictin de Malmesbury († 1143), a composé un *De miraculis sanctae Virginis*, conservé dans *Salisbury Cathedr. 93, Paris Nat. lat. 2769, Cambridge Trinity Coll. B. 11. 16*. Le P. C. espère l'éditer bientôt. En attendant il publie, en le commentant, le texte relatif à l'assomption de Marie : ce privilège se justifie par les mérites éminents de la sainte Vierge, la piété de Jésus pour sa mère, la pureté du corps de Marie, le tombeau vide. A cette occasion, le P. C. rappelle ce qu'on sait du traité *De assumptione* attribué faussement à saint Augustin (PL 40, 1141-1148), dont l'auteur doit être un disciple de saint Anselme, au début du XII[e] siècle. O. L.

3024. E. JEAUNEAU. *Macrobe, source du platonisme chartrain.* — Studi medievali, Serie III, 1 (1960) 3-24.

En étudiant les gloses de Guillaume de Conches sur le commentaire de Macrobe au *Somnium Scipionis*, M. J. y constate nombre d'emprunts à la pensée de Macrobe. Avec Chalcidius, Boèce et Martianus Capella, Macrobe est, de la sorte, une des sources du platonisme chartrain. M. J. relève des rapprochements d'ordre purement verbal (entre deux images empruntées, l'une aux philosophes, l'autre à la Bible), des parentés d'ordre doctrinal (par exemple, l'identification de la triade des néoplatoniciens et de la Trinité), mais aussi des oppositions doctrinales (quand Macrobe propose des thèses inconciliables avec la foi chrétienne). M. J. nous révèle de la sorte un aspect nouveau de la philosophie chartraine. O. L.

3025. M. L. COLKER. *Latin Poems from Paris Codex B. N. lat. 8433.* — Medievalia et Humanistica 12 (1958) 3-10.

M. C. édite d'abord deux poèmes en vers hexamètres conservés dans *Paris Nat. lat. 8433* (XIII[e] s.), f. 115^r-116^r. L'un décrit les maux qui annonceront le jugement dernier, l'autre est l'œuvre d'un maître Malcus prêchant la morale à son disciple. Aux f. 4^r-5^v du même manuscrit on trouve trois autres pièces de contenu disparate et dont M. C. édite ce qui en subsiste. O. L.

3026. R. JAVELET. *Psychologie des auteurs spirituels du XII[e] siècle.* — Strasbourg, Muh-Le Roux, 1959 ; in 8, 175 p. Fr. 12.

Les auteurs spirituels étudiés en ce livre sont saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry et les deux victorins Hugues et Richard. M. J. n'en traite pas séparément, parce qu'il ne veut pas faire un travail analytique ; il a au contraire l'intention de faire la synthèse de leurs positions. Certes chacun d'eux a sa personnalité très marquée, mais M. J. estime qu'on peut ramener leur pensée à

un dénominateur commun qui autorise une vue synthétique. Le XIIe siècle est « l'âge d'or de la contemplation », ce qui suppose une psychologie commune de la connaissance et de l'amour, pénétrée d'un néoplatonisme chrétien. Il y a trois genres de connaissance, selon que l'on connaît par les sens, la raison, l'esprit : l'âme peut en rester à sa « région naturelle » ; elle peut aussi s'aventurer en pleine « région divine », et toute la vie intérieure consiste à passer de la « ressemblance animale » à la « ressemblance divine ». Pour les mystiques de cette époque, il n'y a pas de théologie rationnelle ; l'étude de l'homme nous plonge en Dieu. Tel est, selon M. J., le fonds commun d'idées qui permet de comprendre les thèmes fondamentaux de la liberté et de la personne. Il faut distinguer entre le *velle* et le *posse* : on veut le bien, mais on ne peut pas toujours le faire. La liberté est dans le *velle* ; elle est inaliénable, inamissible ; elle poursuit nécessairement un but, lequel est le terme d'une intention, et elle se spiritualise dans la mesure où celle-ci est désintéressée ; elle est essentiellement personnelle ; c'est cette liberté qui constitue la personne. Or celle-ci n'est autre que la ressemblance spirituelle de l'Esprit personnel. Pour y arriver il faut dépasser le sensible et la raison, c'est-à-dire passer de l'image à la ressemblance ; et l'on y passe par la liberté aimante. Et en cela contemplation et amour collaborent intimement ; c'est à l'intérieur de la contemplation que s'épanouit l'amour ; mais la contemplation n'est possible que par l'effacement de la raison, et l'âme connaît Dieu en le sentant en une sorte d'extase.

Ces quelques lignes ne peuvent donner qu'une idée très imparfaite de ce livre d'une densité extrême qui embarrasse quelque peu le lecteur : quel dommage que M. J. n'ait pas couronné son ouvrage par un substantiel résumé ! A-t-on par cette étude la doctrine commune des auteurs spirituels du XIIe siècle ? On y voit sans doute une mentalité commune ; on y retrouve ce que dom J. Leclercq a dénommé la « théologie monastique ». Elle est le fait de religieux qui, dans la solitude du cloître, ont interprété les textes sacrés selon le sens littéral et les sens spirituels. Cette méditation toute personnelle, cette connaissance expérimentale de Dieu est toute différente de l'exposé plus technique, plus abstrait qui se donnait dans les écoles cléricales visant à instruire le clergé plutôt qu'à l'édifier. Comme le dit M. J., « la misère de ce siècle d'or de la contemplation réside en ce manque de survol métaphysique qui lui a interdit d'oser et de réussir la construction de cathédrales définitives de la pensée » (p. 2). Mais cette mentalité commune est-elle en même temps une doctrine commune ? Il serait malaisé de le dire. Quoi qu'il en soit, des exposés synthétiques comme ceux que nous donne M. J. sont très utiles, parce qu'ils susciteront certainement de nouveaux exposés analytiques visant à apprécier, sinon à rectifier, la synthèse elle-même. — Ce volume avait paru d'abord sous forme d'articles dans la *Revue des Sciences religieuses* 33 (1959) 18-64, 97-164, 209-268. O. L.

3027. A. M. LANDGRAF. *Problem um den hl. Bernhard von Clairvaux.* — Cistercienser Chronik 61 (1954) 1-16.

Quelques réflexions à propos de quatre questions : saint Bernard a-t-il attribué à tort certaines théories à Abélard ? Est-ce celui-ci qui a introduit en théologie la méthode dialectique et est-ce cette méthode qui a rendu possible le progrès de la science théologique au XIIe siècle ? L'école claustrale faisait-elle alors montre d'un conservatisme excessif en face des universités naissantes ? Les élèves prenaient-ils déjà par écrit l'enseignement du maître ? On ne connaît que des fragments de l'*Apologia* d'Abélard et, si toutes les théories qui lui sont reprochées ne se retrouvent pas dans les écrits qui en sont conservés, il se peut

que ses adversaires se basaient sur une rédaction perdue de la *Theologia scholarium* (le texte actuel serait le fruit d'un remaniement postérieur), ou même sur son enseignement oral, dont seuls des échos nous sont parvenus par les *Sententiae* de plusieurs de ses disciples, comme les *Sententiae Parisienses* ; il se peut aussi que cet enseignement oral ne coïncidait pas toujours avec la mise par écrit de sa pensée. Quant à l'usage des *dialecticae rationes* et de la méthode du *Sic et non* en théologie, Mgr L. n'a pas de peine à montrer qu'il existait déjà avant Abélard ; on en trouve des traces dans l'école d'Anselme de Laon et même auparavant. Pour répondre à la troisième question Mgr L. rapporte seulement l'avis de Philippe de Harvengt, qui ne croyait pas les écoles claustrales inférieures aux *scholae forenses* de Laon ou de Paris et proclamait la nécessité de l'étude, et en particulier de la dialectique, pour le religieux. Enfin, il ne manque pas d'indications contemporaines qui montrent l'habitude déjà bien établie de prendre par écrit l'enseignement du maître ou les disputes scolaires. H. B.

3028. I. MAJOOR. *Towards a Bernard-Concordance?* — Cîteaux 11 (1960) 209-211.

Quelques réflexions et suggestions concernant une concordance verbale des œuvres de saint Bernard et la valeur d'un tel travail. On désirerait avoir sur ce point l'avis des éditeurs. O. L.

3029. J. LECLERCQ O. S. B. *Pour l'histoire des traités de S. Bernard.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 15 (1959) 56-78.

Le texte des traités de saint Bernard a une histoire qui ne fut pas déterminée par l'auteur seulement. Copistes, bibliothécaires et innombrables lecteurs ont constitué un milieu dans lequel ce texte est demeuré vivant. C'est un peu de la vie culturelle du moyen âge et c'est un aspect de l'influence qu'y a exercée saint Bernard que révèle une telle étude. G. M.

3030. M. D'ELIA ANGIOLILLO. *L'epistolario femminile di S. Bernardo.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 15 (1959) 23-55.

Dans ses relations épistolaires avec les dames et les moniales de son temps saint Bernard a témoigné de tact diplomatique et d'intuition psychologique profonde. Les hauts traits de sa spiritualité, son désir d'adoucir les mœurs contemporaines, ses efforts pour réformer la vie religieuse s'y affirment nettement. G. M.

3031. J. B. BAUER. *Lo Pseudo-Origene, fonte di San Bernardo nel sermone « De aquaeductu ».* — Marianum 22 (1960) 370-372.

M. B. établit que la comparaison de l'aqueduc exploitée par saint Bernard vient non pas d'Origène, mais du dialogue anonyme *De recta in Deum fide* (écrit en Syrie vers 300) ; on attribua aisément cet écrit à Origène, parce que l'un des interlocuteurs du dialogue est nommé Adamantius, surnom donné aussi à Origène. Saint Bernard y vit un écrit d'Origène. O. L.

3032. A. VAN DEN BOSCH O. C. S. O. *Le mystère de l'incarnation chez saint Bernard.* — Cîteaux 10 (1959) 85-92, 165-177, 245-267.

Chez saint Bernard, note le P. V. d. B., on ne trouve ni controverse ni polémique concernant l'incarnation : ce qui apparaît dans tous ses textes, c'est l'âme

du saint en face du Christ bien plus qu'une image du Christ. L'incarnation est essentiellement une œuvre d'amour. Par l'Esprit-Saint, le Père avait orné l'âme de la sainte Vierge d'une ineffable beauté ; le Verbe fut captivé par cette beauté et il s'incarna. Le lien entre l'humain et le divin dans le Verbe incarné (l'union hypostatique) est amour encore. En effet, dans l'unité personnelle du Christ, l'union du Verbe avec la nature humaine appartient au même genre d'union que, dans l'homme, l'union d'une âme et d'un corps ; or ces deux genres d'union sont dictés par l'amour. Dans le Christ ainsi constitué, saint Bernard discerne, même dans l'humanité du Christ, une majesté qui lui donne la prééminence sur toute créature, mais une majesté infiniment condescendante qui se penche sur la misère humaine ; et cette condescendance est, elle aussi, amour. C'est donc l'amour éternel du Père pour l'infirmité de l'homme qui constitue le mystère de l'incarnation. Par son étude très attentive aux textes, le P. V. d. B. a mis en vive lumière une des attitudes les plus caractéristiques de l'âme de saint Bernard en face du Christ. O. L.

3033. A. Van den Bosch O. C. S. O. *Dieu devenu connaissable dans le Christ d'après saint Bernard.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 22 (1960) 11-20.

Pour saint Bernard, écrit le P. V. d. B., le Christ est avant tout la manifestation de Dieu, c'est-à-dire concrètement la révélation de la bonté miséricordieuse du Père. Dans la chair du Christ, Dieu est présent d'une manière beaucoup plus manifeste que dans la création, la chair du Christ nous fait remonter par le Fils jusqu'au cœur du Père. O. L.

3034. A. Van den Bosch O. C. S. O. *Le Christ, Dieu devenu imitable d'après S. Bernard.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 22 (1960) 341-355.

Le P. V. d. B. poursuit ses méditations sur le mystère du Christ. D'après saint Bernard, le Christ nous rend Dieu, non seulement connaissable (voir *Bull.* VIII, nº 3033), mais aussi imitable. Si le Christ est la manifestation de la bonté de Dieu, c'est afin que nous puissions imiter Dieu en nous conformant à lui. Or le Christ nous manifeste un Dieu humble ; c'est dans ce dessein qu'il s'est fait petit enfant, et cela par amour. Dans un prochain et dernier article, le P. V. d. B. montrera que le Christ rend Dieu, non seulement imitable, mais aussi aimable. O. L.

3035. N. M. Haring. *The Case of Gilbert de la Porrée Bishop of Poitiers (1142-54).* — Mediaeval Studies 13 (1951) 1-40.

Excellente mise au point de la doctrine de Gilbert de la Porrée qui lui valut d'être condamné à Reims en 1148. Ses juges parlaient en théologiens, Gilbert avait parlé en logicien ; on était en pleine équivoque. Quand on parle des créatures, écrit Gilbert, tout nom signifie deux choses : la substance du nom, *id quod est* (le blanc, par exemple) et la qualité de cette substance, *id quo est* (la blancheur). Et il conclut : dans les créatures, *aliud est quod est et aliud quo est.* Quand il dit de Dieu : autre est Dieu, autre est la divinité, Gilbert parle non pas en théologien, mais en logicien : *in theologicis, multis nominibus idem significamus.* Dans son explication du mystère de la Trinité, M. H. prouve que Gilbert manqua de clarté en considérant les relations entre les trois personnes comme de simples catégories extrinsèques ; et dans son explication de l'union

hypostatique dans le Verbe incarné, Gilbert partagea l'erreur de ses contemporains sur la *persona-habitus*, quoiqu'il ne puisse être accusé de semi-nestorianisme. O. L.

3036. S. GAMMERSBACH O. F. M. *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen* (Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung, 5). — Köln, H. Böhlau, 1959 ; in 8, VIII-159 p. Mk. 12.

Le P. G. connaît bien et exploite judicieusement l'abondante littérature consacrée à Gilbert de la Porrée († 1154) au cours des dernières décennies. Après avoir rassemblé ce que les documents rapportent de sa vie, le P. G. passe en revue ses écrits : ses quatre commentaires sur Boèce (vers 1142), ses commentaires sur saint Paul (avant 1141), ses lettres à Bernard de Chartres et à l'abbé Matthieu de Saint-Florent près de Saumur. Quant au *Liber de sex principiis*, son authenticité n'est pas assez garantie. L'intention du P. G. n'est pas d'étudier toutes les théories de Gilbert comme philosophe et comme théologien, mais de s'attacher à celles qui permettent de mieux comprendre ses condamnations aux conciles de Paris (1147) et de Reims (1148) : son attitude à l'égard du problème des universaux, où il a voulu éviter à la fois le nominalisme et le réalisme exagéré ; et en théologie sa théorie sur la sainte Trinité : Gilbert n'admet évidemment pas de distinction réelle entre Dieu et la divinité, mais en appliquant sa théorie sur la distinction entre *id quod* et *id quo*, qui n'est pas une distinction de pure raison, il compromettait la simplicité divine. Les théories de Gilbert connurent des adversaires et des partisans. Comme adversaires, il faut citer saint Bernard, Geoffroy d'Auxerre, Clarembaud d'Arras, Gauthier de Saint-Victor, Gerhoh de Reichersberg, les actes du concile de Reims. Comme partisans, il faut ranger Jean de Salisbury, Othon de Freising, le *Liber de vera philosophia*, Évrard d'Ypres, un éloge funèbre et une épitaphe. Toutes ces données permettent de mieux saisir la portée des décisions des conciles de Paris et de Reims : Gilbert ne fut pas condamné formellement ; mais, par leur dialectique à laquelle ses juges n'étaient pas habitués, ses formules ne pouvaient, selon ces juges, que jeter le désarroi dans l'esprit des fidèles. Il dut d'ailleurs, si l'on en croit Jean de Salisbury, souscrire aux quatre propositions de saint Bernard. Comment les contemporains jugèrent-ils le comportement et la personnalité de Gilbert ? Le P. G. reprend la série des partisans et des adversaires de l'évêque de Poitiers pour en rapporter le jugement et il évoque la confrontation de Gilbert avec Pierre Abélard faite par Othon de Freising, ainsi que celle de Gilbert avec saint Bernard établie par Jean de Salisbury.

On le voit, l'étude du P. G. trace un portrait très vivant de l'état des esprits du XIIe siècle à l'égard de l'un de ses maîtres qui, par sa trop subtile dialectique, devait être mal compris par nombre de ses lecteurs. O. L.

3037. N. M. HARING. *Sprachlogische und philosophische Voraussetzung zum Verständnis der Christologie Gilberts von Poitiers.* — Scholastik 32 (1957) 373-398.

Reprenant une étude antérieure (voir *Bull.* VIII, no 3035), M. H. donne de précieuses indications en vue de comprendre équitablement les thèses christologiques de Gilbert de la Porrée. On ne peut saisir la pensée de ce dernier si l'on ne comprend pas sa terminologie. Gilbert parle en logicien, non en théologien. Il s'inspire de la grammaire de Priscien, qui distingue dans tout substantif la substance du nom, *id quod est*, et sa qualité, *id quo est*. La terminologie de

Gilbert se rattache d'ailleurs au platonisme du temps. De même, pour Gilbert, l'âme n'est pas la forme du corps ; elle est une substance : c'est l'animation du corps et l'incorporation de l'âme qui produisent l'animal vivant ; corps et âme sont les deux éléments, *id quo*, de cette production. On tiendra compte de cette terminologie quand on voudra saisir la pensée de Gilbert sur l'incarnation du Verbe. O. L.

3038. R. Folz. *Otton de Freising, témoin de quelques controverses intellectuelles de son temps.* — Bulletin Société histor. archéol. Langres 13 (1958) 70-89.

M. F. essaie de définir d'abord les grandes lignes de la philosophie et de la théologie de l'évêque de Freising, puis de présenter son témoignage sur trois de ses contemporains les plus illustres, dont chacun représente un aspect de la spéculation du XII[e] siècle : Abélard, Gilbert de la Porrée et saint Bernard.

Par sa haute culture, sa méditation sereine, son souci d'objectivité, son effort de clarification, Othon de Freising occupe dans le mouvement intellectuel de son temps une place intermédiaire entre l'abbé de Clairvaux et les maîtres de la première scolastique. G. M.

3039. J. F. Dedek. *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity: An Historical Study of the Doctrine of St. Thomas* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 30). — Mundelein (Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1958 ; in 8, VI-167 p.

Pouvons-nous savoir expérimentalement que la sainte Trinité habite en nous ? Pouvons-nous savoir expérimentalement que nous sommes en état de grâce ? Malgré leur différence, ces deux problèmes se fondent en un seul : pouvons-nous avoir conscience du surnaturel ? Ces deux questions, surtout la première, ont vivement intéressé les auteurs spirituels du XII[e] siècle, tels saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, les maîtres de Saint-Victor. M. D. ne s'en est pas occupé ; il s'est borné aux théologiens scolastiques depuis Pierre Lombard jusqu'à saint Thomas d'Aquin. L'enquête est menée très sérieusement. A Pierre Lombard il rattache Robert de Melun, Gandulphe de Bologne, Pierre de Poitiers, Pierre de Capoue, la Somme de *Vat. lat. 10754* et Prévostin de Crémone. Dans l'école de Guillaume d'Auxerre, il introduit Guillaume d'Auvergne, Hugues de Saint-Cher, Roland de Crémone, Richard Fishacre. A la suite d'Alexandre de Halès il étudie Jean de la Rochelle, l'anonyme de *Vat. lat. 691*, Odon Rigaud, saint Bonaventure, Richard Rufus. Et la série se clôt avec saint Albert le Grand et saint Thomas. M. D. n'a rien trouvé dans les *Disputationes* de Simon de Tournai, ni dans la *Summa de bono* du chancelier Philippe, ni dans le Commentaire sur saint Paul de Thomas Gallus. Il ne dit pas s'il a consulté Étienne Langton et Pierre de Poitiers. Pierre Lombard a introduit le problème en ces termes : le Saint-Esprit *illabitur mentibus* ; ou bien *mittitur*, c'est-à-dire : *se in animas pias sic transfert ut ab eis percipiatur ac cognoscatur* ; et ailleurs, parlant du don de sagesse : *in cognitis delectamur*. Autant de formules qui seront triturées par tous les théologiens. Il faut noter la théorie de Guillaume d'Auxerre, s'occupant avant tout du second problème : *utrum aliquis sciat se habere caritatem* ; et il répond : nul ne peut le savoir de science proprement dite, sinon par révélation ; mais il peut le savoir par expérience, c'est-à-dire par certains signes, par exemple joie intérieure, bons désirs, bonnes œuvres. C'est ici qu'inter-

viennent les sens spirituels et le don de sagesse qui nous fait goûter Dieu et nous y délecter. Guillaume d'Auxerre exerça une grande influence : c'est à l'envi que les successeurs parlent de connaissance expérimentale, de goût spirituel, du don de sagesse qui nous fait jouir de Dieu et de sa présence en nous. Dans ce domaine tout surnaturel, où la raison humaine n'a pas d'accès, on comprend que la théologie n'ait guère fait de progrès et ait sans cesse répété les mêmes formules. M. D. s'étend davantage sur saint Thomas d'Aquin : il en expose les vues sur notre connaissance expérimentale des personnes divines, la conscience expérimentale d'être en état de grâce, la connaissance affective que nous donne le don de sagesse. Mais saint Thomas ne fait que codifier l'enseignement commun : la science expérimentale ou quasi expérimentale de la Trinité habitant en nous est la science qui s'accompagne de l'expérience affective de l'amour et d'un goût tout surnaturel.

En appendice M. D. édite d'après *Vat. lat. 782*, f. 143^r-144^r, une intéressante question de Jean de la Rochelle, *De cognitione gratiae*. O. L.

3040. *Studia Gratiana*. Post octava Decreti saecularia auctore Consilio commemorationi Gratianae instruendae edita curantibus I. FORCHIELLI et A. M. STICKLER. T. VI et VII. — Bononiae, Institutum Gratianum, 1959 ; 2 vol. in 8, 453 et 483 p. L. 6000 chac.

Le tome VI est occupé tout entier par deux catalogues, dont il faut féliciter les courageux auteurs. M. E. WILL, *Decreti Gratiani Incunabula, Beschreibendes Gesamtverzeichnis der Wiegendrucke des Gratianischen Dekretes* (p. 1-280) dresse l'inventaire des 44 éditions incunables du Décret (dont il subsiste quelque 1760 exemplaires). La base du travail est le *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, en manuscrit à la Staatsbibliothek de Berlin ; mais M. W. donne tous les détails que comporte une description soignée. M. A. ADVERSI, *Saggio di un catalogo delle edizioni del « Decretum Gratiani » posteriori al secolo XV* (p. 281-451) donne la liste de 164 éditions imprimées de 1501 à 1955, avec notes typographiques et bibliographiques, ainsi qu'indication des bibliothèques où l'édition est conservée.

Les cinq premières études du tome VII sont des descriptions de manuscrits du Décret. M. G. SCANO, *I manoscritti del Decreto di Graziano conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (p. 1-68), décrit les 40 manuscrits de la Bibliothèque Vaticane ; le fonds latin, à lui seul, en contient 19. M. G. RABOTTI, *Elenco descrittivo di codici del Decretum in Archivi e Biblioteche italiane e straniere* (p. 69-124), analyse 41 manuscrits conservés en grande partie en Italie et secondairement en France, Allemagne et Suisse. M. F. EHEIM, *Die Handschriften des Decretum Gratiani in Österreich* (p. 125-173), décrit 37 manuscrits repérés dans les bibliothèques d'Autriche. M. J. SYDOW, *Die Dekret-Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek in München* (p. 175-232), présente 15 manuscrits conservés à Munich, dont 10 sont des XIIe et XIIIe siècles. Et enfin M. H. L. PINK, *Decretum Manuscripts in Cambridge University* (p. 233-250). décrit 11 exemplaires du Décret conservés dans les bibliothèques de Cambridge. En vue d'une édition critique de la *Summa Decretorum* de Huguccio et en complément d'une étude précédente parue au t. III des *Studia Gratiana* (voir *Bull.* VII, no 1744), M. L. PROSDOCIMI, *I manoscritti della « Summa Decretorum » di Uguccione da Pisa, I : Iter germanicum* (p. 251-272), étudie 9 manuscrits conservés en Allemagne occidentale et orientale. L'étude de M. A. VETULANI, *Le Décret de Gratien et les premiers décrétistes à la lumière d'une source nouvelle* (p. 273-355), nous introduit en histoire littéraire. Le savant érudit décrit d'abord *Gdańsk Biblioth. de l'Acad. polonaise Mar. F. 275*, manuscrit provenant, estime-t-il, de la première

moitié du XIIe siècle ; il s'agit d'un abrégé du Décret de Gratien. Ce résumé comporte une introduction. Or celle-ci est tellement apparentée à la préface qu'a rédigée le décrétiste Paucapalea (1148) que l'un a copié l'autre. M. V. pense que l'abrégé de Gdańsk est la source de Paucapalea ; il faudrait donc renoncer à voir en celui-ci le premier décrétiste. De plus cet abrégé contient des gloses qu'on retrouve chez Paucapalea. Enfin, parmi les prédécesseurs de celui-ci il faut encore ranger le juriste qui a enrichi l'œuvre de Gratien de textes tirés de la codification de Justinien. Il faudrait donc avancer la date du Décret qu'on met d'ordinaire en 1140 et en fixer la composition ou du moins l'ébauche dans la première décennie du XIIe siècle. M. V. ne fait d'ailleurs là qu'émettre une hypothèse plausible. Mais elle déroute tellement les idées reçues qu'il faudrait la confirmer en voyant, par exemple, si le Décret de Gratien est utilisé par les Sommes issues de l'école d'Anselme de Laon, par Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard et autres écrivains antérieurs à 1140. Mgr K. Wojtyla, *Le traité « De penitentia » de Gratien dans l'abrégé de Gdańsk Mar. F. 275* (p. 357-390), s'attache à son tour au manuscrit de Gdańsk en vue de résoudre le problème de l'authenticité du *Tractatus de penitentia* inséré dans le Décret. Il confronte attentivement les textes du *Tractatus* avec ceux de Gdańsk. Il en résulte que ce dernier écrit n'est pas seulement un abrégé du Décret, mais aussi comme un remaniement du texte primitif. L'examen du texte de Gdańsk ne démontre donc pas que le *Tractatus de penitentia* soit entièrement interpolé. D'autre part, le texte original de Gratien, *De penitentia*, a subi des interpolations de textes du droit romain et de théologie : il n'y a donc guère de chances que le *Tractatus de penitentia* soit l'œuvre de Gratien. Le regretté Mgr F. Gillmann († 1941), *Il codice di Praga XVII A 12 (anteriormente I B I) e l'apparato al Decreto di Laurentius Hispanus* (p. 391-445), décrit minutieusement les gloses interlinéaires et marginales du manuscrit du Musée national de Prague et constate qu'elles ne contiennent pas l'*Apparatus* au Décret de Gratien de Laurent d'Espagne, mais qu'elles sont plutôt empruntées à la *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique. Mgr P. Palazzini, *L'imputabilità dell' atto umano nel periodo pregrazianeo e nel « Decretum » di Graziano* (p. 447-460), constate qu'avant Gratien on mesurait l'imputabilité des actes humains, soit au consentement de la volonté, soit aux effets des actes selon qu'ils étaient prévus ou imprévus. Gratien fait la synthèse des deux opinions : l'imputabilité se mesure à la volonté libre et dirigée par la connaissance. M. B. Biondi, *Appunti interno allo stato servile nel Corpus iuris civilis e nel Decreto di Graziano* (p. 461-480), compare le droit romain et le droit ecclésiastique tel qu'il est supposé dans le Décret de Gratien. Le droit romain admettait que, de droit naturel, tous les hommes sont égaux ; quant au droit post-classique et justinien, les juristes, sous l'influence du christianisme, reconnaissent une égalité quasi totale de l'homme libre et de l'esclave, même selon le droit positif. Le Décret de Gratien, témoin de la doctrine de l'Église, admet une totale égalité par rapport à la religion. Mais, en raison de la situation économique des pays occidentaux, l'Église ne voulut pas changer le statut juridique des esclaves ; elle s'attacha à les sauvegarder de tout abus de pouvoir. Et ainsi s'achève le tome VII des *Studia Gratiana*, qui maintient la haute tenue scientifique des tomes précédents. O. L.

3041. S. Kuttner. *Notes on the Presentation of Text and Apparatus in Editing Works of the Decretists and Decretalists.* — Traditio 15 (1959) 452-464.

Ces instructions intéressent les éditeurs de textes canoniques. Elles envisagent successivement la présentation du texte, l'apparat critique et l'identification

des sources légales ou extra-légales citées dans le texte (*apparatus fontium*). Les éditeurs de textes théologiques pourront aussi en faire leur profit. G. M.

3042. P. LEGENDRE. *Miscellanea Britannica.* — Traditio 15 (1959) 491-497.

Les bibliothèques britanniques sont encore riches de nouveautés pour l'histoire canonique à l'époque des glossateurs. M. P. nous livre le résultat de premières investigations : une liste de nouveaux manuscrits (fragments glosés du Décret, sommes sur le Décret, introductions au Décret et questions) ainsi que l'édition de textes caractéristiques. G. M.

3043. *Ancrene Wisse. Parts Six and Seven.* Edited by G. SHEPHERD (Nelson's Medieval and Renaissance Library). — Edinburgh, Th. Nelson, 1959 ; in 12, LXXIII-116 p. Sh. 12.6.

M. S. publie une édition critique des deux dernières parties de l'*Ancrene Riwle*, d'après un manuscrit qui n'a pas encore été édité par la *Early English Text Society* : *Cambridge Corpus Christi Coll. 402*, f. 94-111. Ce manuscrit, dont il a déjà été question ici (voir *Bull.* V, nº 1413 ; VII, nº 1757), est à situer entre 1225 et 1235. Dans l'introduction, M. S. dépasse de loin le cas de ce seul témoin et livre un état des recherches sur la tradition manuscrite de l'*Ancrene Riwle*, sur sa langue, sa date, son auteur, sa doctrine spirituelle, — notamment celle des parties éditées ici, — et ses qualités littéraires. Le texte lui-même prend peu de place (p. 3-30). La fin du volume est occupée par des notes explicatives, une bibliographie et un glossaire. On ne peut exprimer qu'un seul regret : que cette édition soit restreinte aux deux dernières parties de l'*Ancrene Riwle*. F. V.

3044. *The French Text of the Ancrene Riwle.* Edited from *Trinity College Cambridge MS R. 14. 7*, with Variants from *Bibliothèque Nationale MS F. FR. 6276* and *MS Bodley 90* by W. H. TRETHEWEY (Early English Text Society, Original Series, 240). — Oxford, University Press, 1958 ; in 8, XXXIII-271 p.

Nous avons déjà recensé les belles éditions, publiées récemment par la *Early English Text Society*, de divers textes en anglais médiéval de l'*Ancrene Riwle* (voir *Bull.* V, nº 629 ; VI, nº 2145 ; VII, nº 1756) et du texte vieux-français contenu dans *Brit. Mus. Cotton Vitellius F. VII* (voir *Bull.* V, nº 628). Cette fois la même *Society* publie, avec un soin comparable, une autre traduction en vieux-français, sans doute indépendante de la première, celle que représentent les manuscrits *Cambridge Trinity Coll. R. 14. 7*, *Paris Nat. fr. 6276* et *Oxford Bodl. 90*. L'éditeur commence par décrire ces témoins, tous du XIIIe siècle (le premier est peut-être du début du XIVe). Le texte est composé d'extraits de l'*Ancrene Riwle*. La première section a pour titre *La Compileison de set morteus pecches* ; la suivante, *La Compileison de seinte penance* ; enfin, la troisième, un peu plus loin dans le manuscrit de Cambridge, *La compileison de la Vie de Gent de Religion*. Une table précieuse donne les correspondances entre ces « compilations » et l'édition de J. Morton. Quant à la langue, l'éditeur montre brièvement qu'elle est le français anglo-normand de la fin du XIIIe siècle. F. V.

3045. A. SQUIRE O. P. *The Literary Evidence for the Preaching of Aelred of Rievaulx.* — Cîteaux 11 (1960) 165-179.

Nous possédons, note le P. S., six collections de sermons attribués à Aelred de Rievaulx. Deux ont été conçues comme telles par leurs auteurs : *Troyes 910* et, entièrement indépendante, *Durham Cosin V. I. 11*. En voici d'autres, où les sermons sont mêlés à d'autres écrits : *Oxford Trinity Coll. 19* et *Oxford Jesus Coll. E. 6*. De notables divergences de texte séparent ces deux manuscrits, comme le prouve abondamment le P. S. Un autre texte est celui de Tissier, donné dans PL 195. Le P. S. note enfin qu'il existe des doublets dans *Oxford Jesus Coll. E. 6*. En voilà assez pour conclure aux difficultés que devra vaincre une édition critique de ces sermons. O. L.

3046. A. Hallier O. C. S. O. *Un éducateur monastique, Aelred de Rievaulx.* — Paris, J. Gabalda, 1959 ; in 8, 199 p. Fr. 13.

Comme le titre le dit suffisamment, Aelred de Rievaulx (1110-1167) est considéré par le P. H. comme formateur d'âmes monastiques. Le fondement de toute spiritualité comporte un traité sur l'âme. L'âme, écrit le moine anglais, est créée à l'image de Dieu ; l'homme a flétri cette image ; il doit la restaurer ; il peut le faire grâce au Christ. Dieu, vers lequel nous devons retourner, est essentiellement amour ; c'est par l'amour que s'opère ce retour à Dieu, par un amour dégagé de toute « cupidité ». Ce retour s'opère avant tout par la vie monastique : le moine, sorti de l'Égypte, doit subir les épreuves de ce désert qu'est la vie claustrale avant d'arriver à la terre promise ; il le fait en se mettant à l'école du Christ. D'une manière plus concrète, il le fait par la lecture de l'Écriture et des Pères, par la liturgie, par la Règle de saint Benoît et les observances monastiques. Cette formation monastique s'opère dans une expérience spirituelle qui est un sentir, un goût et un contact de Dieu, un repos en Dieu. Mais cette formation monastique n'est nullement individualiste ; c'est au sein d'une communauté que doit se faire cette expérience de Dieu, c'est-à-dire par la charité fraternelle qui assure notre montée vers Dieu, nourrit notre désir du ciel et nous fait mener une vie angélique. Dans la conclusion de ce beau travail, dom H. constate que l'originalité d'Aelred réside dans sa personnalité très attachante, dans l'humanisme de sa culture et dans un réalisme sain et équilibré qui inspire toute la formation donnée à ses moines. Ce livre se lit sans effort et fournit un bel exemple de ce qu'on appelle la « théologie monastique ».
O. L.

3047. L. Gaggero O. C. S. O. *Isaac of Stella and the Theology of Redemption.* — Collectanea Ord. Cist. reform. 22 (1960) 21-36.

Le P. G. constate que les historiens n'ont pas suffisamment étudié le problème de la rédemption chez Isaac de Stella († 1169 ou un peu avant). Après avoir rappelé les théories du début du XIIe siècle (école d'Anselme de Laon et de Pierre Abélard), le P. G. définit la position du théologien cistercien : le Fils de Dieu nous a délivrés de la servitude du démon et il a anéanti les « droits » du démon sur l'homme ; il assume notre nature, il en chasse tout ce qui est péché, vainc la mauvaise concupiscence, et par cette restauration de la nature humaine, le Christ a rendu possible notre union avec le Père. O. L.

3048. L. Hödl. *Die theologische Auseinandersetzung zwischen Petrus Lombardus und Odo von Ourscamp nach dem Zeugnis der frühen Quästionen- und Glossenliteratur.* — Scholastik 33 (1958), 62-80.

Jusqu'en ces derniers temps on faisait d'Odon d'Ourscamp († 1171) un disciple de Pierre Lombard. M. H. prouve que, au contraire, Odon doit être rangé parmi les adversaires du maître des Sentences. Pour étudier leurs rapports, l'historien dispose d'abord des *quaestiones* mêmes de ces deux maîtres. On connaît celles d'Odon d'Ourscamp par l'édition que le cardinal J.-B. Pitra en a faite d'après *Paris Nat. lat. 17990*. Ces questions sont sans doute des reportations ; mais leur texte suffit pour des confrontations d'ordre doctrinal. D'autre part, on peut aussi parler de *quaestiones* de Pierre Lombard, puisque le Livre des Sentences est le résultat de questions discutées dans son enseignement oral. Or M. H. apporte plusieurs cas de divergences doctrinales entre les deux maîtres. Et cette opposition est aussi attestée par les premières *glossae* qui s'attachèrent à leurs *quaestiones*, spécialement celles de *Bamberg Patr. 128* et *Clm 22288*. O. L.

3049. RICHARD DE SAINT-VICTOR. *La Trinité.* Texte latin, introduction, traduction et notes de G. SALET S. J. (Sources chrétiennes, 63 ; Textes monastiques d'Occident, 3). — Paris, Éditions du Cerf, 1959 ; in 12, 526 p. Fr. 24.

Le texte du *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor est quelque peu énigmatique. Le P. S. en a fait une traduction fidèle, lisible et alerte. On lui en saura gré. Une excellente introduction en facilite d'ailleurs l'intelligence. D'abord une vue générale sur le XIIe siècle, à la fois intellectualiste et mystique, et sur les sources du traité (saint Augustin, saint Anselme, Hugues et Achard de Saint-Victor). Ensuite une analyse substantielle du contenu du traité. Et enfin un exposé des thèses fondamentales : c'est la charité qui requiert non seulement la communication parfaite de l'amour entre deux personnes, mais la communication de cet amour réciproque à une troisième personne ; et c'est la charité qui explique l'unité divine, puisque la charité est unique dans les trois personnes. Cette explication toutefois n'est en rien rationaliste, puisque toute la dialectique de Richard, comme celle de saint Anselme, se place à l'intérieur de la foi, car elle suppose le donné révélé et ne prétend pas en démontrer l'existence. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les *rationes necessariae* du grand Victorin. L'intelligence de l'exposé est encore facilitée par quelque trente notes plus ou moins étendues (p. 463-508) rapportant les vues de certains Pères et de théologiens du XIIe siècle. — Disons en passant que les *Sententiae divinae paginae*, p. 477, ne sont pas l'œuvre d'Anselme de Laon. O. L.

3050. R. ROQUES. *CR de Richard de Saint-Victor, Liber exceptionum. Texte critique avec introduction, notes et tables publié par* J. CHÂTILLON (voir *Bull.* VIII, n° 1579). — Revue Hist. Religions 157 (1960) 87-97.

On trouvera dans ce long compte rendu une excellente analyse du *Liber exceptionum*, dont M. R. souligne à la fois et la banalité et l'importance dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor. Pour l'édition elle-même, le recenseur n'a que des éloges. H. B.

3051. J. LECLERCQ O. S. B. *Sermon sur l'unité dans un manuscrit des Dunes.* — Cîteaux 11 (1960) 212-213.

Dom L. édite d'après *Cambridge Univ. GG. 1. 17* (XIIe s.), f. 130-131^{v}, un petit sermon sur l'*unum necessarium* (*Lc.* 10, 42), où il s'agit de l'unité inté-

rieure de l'âme, condition de sa simplicité, thème connu au moyen âge sous le nom de *sancta simplicitas*. O. L.

3052. C. De Clercq. *Le « Liber de rota verae religionis » d'Hugues de Fouilloi.* — Arch. Latinit. Medii Aevi, Bulletin du Cange 29 (1959) 219-228.

Dans *Bruxelles Bibl. roy. II. 1076*, f. 82r-93r, est conservé le *Liber de rota verae religionis* de Hugues de Fouilloi, des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Heilli (près de Corbie), où il fut prieur jusqu'en 1174. M. De C. s'attache aux deux miniatures ayant la forme d'une roue représentant l'abbaye fervente et l'abbaye relâchée. Comme la roue tourne toujours, ceux qui sont en haut finissent par être en bas : le bon abbé démissionnaire occupe utilement son temps à lire, le mauvais abbé ne fait que geindre. O. L.

3053. J. A. Soggin. *Il matrimonio presso i Valdesi prima della Riforma (1170-1532).* — Diritto ecclesiastico 64 (1953) parte I, 31-95.

A mesure qu'il se détachèrent de l'Église romaine les Vaudois sentirent le besoin d'organiser leur mouvement. Cette organisation se précisa progressivement, jusqu'à sa consécration officielle à la *Capitulazione* de Cavour en 1561. En ce qui concerne la discipline du mariage, une des sources importantes est le traité *Yo entendo de dire*, dont M. S. s'est déjà occupé (voir *Bull.* VIII, nº 3209). Les autorités principales que ce traité invoque sont Gratien et Pierre Lombard ; elles étaient déjà celles sur lesquelles s'appuyaient les Vaudois aussi bien que les représentants de l'orthodoxie lors de la dispute de Narbonne en 1190. Contre l'opinion de certains polémistes médiévaux, M. S. n'a pas de peine à montrer que les Vaudois admettaient le caractère sacramentel du mariage, avec toutefois une tendance à minimiser la valeur de l'*opus operatum* et à accentuer le rôle subjectif des conjoints. Le *consensus de praesenti* leur semblait suffire pour assurer l'indissolubilité du lien matrimonial. Les formalités extérieures étaient purement accessoires. Dans le domaine des empêchements, les Vaudois ont suivi la doctrine commune, avec ça et là quelques divergences, par exemple en réduisant à trois au lieu de quatre les degrés prohibitifs de consanguinité. Les cas où le divorce était permis semblent plus difficiles à déterminer. M. S. admet le cas d'infidélité, le consentement mutuel pour s'adonner au ministère ecclésiastique ou une *iusta occasio*, qui pouvait varier selon les régions. Mais comme il n'est jamais question dans ces cas de la possibilité d'un nouveau mariage, M. S. est porté à y voir une simple séparation plutôt qu'un véritable divorce. L'évolution s'est d'ailleurs faite vers un renforcement de l'indissolubilité, basée sur la lettre de l'Écriture. Le synode de Chanforan en 1532 ne changea la discipline que sur un seul point : le célibat ne fut plus requis pour l'ordination au ministère ecclésiastique. H. B.

3054. N. M. Haring. *The « Tractatus de assumpto homine » by Magister Vacarius.* — Mediaeval Studies 21 (1959) 147-175.

M. H. enrichit le dossier du nihilisme christologique du XIIe siècle en publiant, d'après *Cambridge Univ. Libr. Ii. 3. 9*, f. 146v-151v, le *Tractatus de assumpto homine* de Vacarius (né vers 1115-20), qui de juriste et d'historien finit par s'occuper de théologie avant 1177. M. H. a eu soin, dans son introduction, de résumer le traité. Le problème se posait alors comme suit : si vous dites que *Christus ut homo est aliquis*, vous en faites une personne qui va s'ajouter à la

personne du Verbe. Direz-vous que *Christus ut homo est aliquid*, c'est-à-dire une réalité ? Mais cette réalité n'est-elle pas assumée, donc résorbée dans la personne du Christ ? Et Vacarius de répondre : non, dans l'unité de la personne subsiste dans le Christ la substance humaine ; le Christ reste un homme parfait composé d'un corps humain et d'une âme rationnelle ; cette réalité est la forme ou différence spécifique d'une substance qui s'appelle l'humanité. O. L.

3055. Th. E. Marston. *A Thirteenth-Century Manuscript of Comestor's Historia scholastica.* — Yale University Library Gazette 30 (1955-56) 60-63.

Description d'un manuscrit de l'*Historia scholastica* de Pierre Comestor donné par L. M. Rabinowitz à la Bibliothèque universitaire de Yale. Il a passé au XIXe siècle par les mains de Firmin Didot. Il daterait au plus tard de 1229. H. B.

3056. M. L. Colker. *Causa viri ementulati et eius uxoris petentis fieri divorsium.* — Medievalia et Humanistica 12 (1958) 11-15.

M. C. édite d'après *Paris Nat. nouv. acq. lat. 1544* (fin du XVe siècle), f. 92v-94r, une discussion entre mari et épouse : celle-ci se voit frustrée dans son espoir de fonder une famille ; le mari met en avant les exigences de l'amour. Ce poème ne prétend pas trancher le débat, mais uniquement dépeindre les conséquences d'ordre moral et juridique d'une telle situation. O. L.

3057. Andrea Capellano. *Trattato d'amore.* Andreae Capellani regii Francorum « *De amore* » *libri tres.* Testo latino del sec. XII con due traduzioni toscane inedite del sec. XIV, a cura di S. Battaglia. — Roma, Perrella, 1947 ; in 8, xxxvi-429 p.

Ce livre paru en 1947 n'a pas perdu son actualité. Il reproduit le texte latin du *De amore* publié en 1892 par E. Trojel et qui est aujourd'hui introuvable. La traduction italienne du XIVe siècle qui l'accompagne est inédite. Elle est empruntée au manuscrit *Florence Riccard. 2318.* Il existe une autre version italienne de la même époque (*Vat. Barb. XLVI-28*) dont M. B. donne des extraits en notes et en appendice.

L'introduction replace le *De amore* d'André le Chapelain dans son milieu historique et souligne ses rapports avec Ovide d'une part, avec la littérature courtoise du XIIe siècle d'autre part. M. B. cite les études les plus importantes sur le sujet, mais néglige les travaux qui précèdent immédiatement le sien. Signalons donc, en guise de complément bibliographique, le livre de J. J. Parry (voir *Bull.* V, no 791) et les articles de A. J. Denomy (voir *Bull.* VII, nos 2216-2217). M. C.

3058. J. F. Mahoney. *Philippe de Harveng's « Logogrypha et aenigmata ». An Unfinished Deciphrement.* — Medievalia et Humanistica 12 (1958) 16-22.

Dans PL 203, 1395-1398, on lit une pièce en vers attribuée au prémontré Philippe de Harveng († 1183). M. M. ne doute pas de l'authenticité du poème ; il en donne une édition plus correcte, accompagnée de notes en vue de déchiffrer le sens du texte. O. L.

3059. P. ALPHANDÉRY. *La chrétienté et l'idée de croisade*. II : *Recommencements nécessaires*. Texte établi par A. DUPRONT (L'évolution de l'humanité, 38 bis). — Paris, A. Michel, 1959 ; in 8, IX-336 p. Fr. 11.70.

Comme pour le tome Ier, ce second volume a été établi par M. D. d'après les textes et notes des cours de P. Alphandéry à l'École des Hautes Études, section des Sciences religieuses (voir *Bull.* VIII, nº 1011).

L'ouvrage est divisé en trois parties. Une première partie, *Continuités et « déviations » de la croisade*, étudie les 3e et 4e croisades, leur puissance, leurs forces vives, leurs déviations ; une seconde partie, *Retours eschatologiques*, contient un beau chapitre sur la croisade des enfants et s'intéresse à la 5e croisade ; une dernière partie s'attarde aux projets, tentatives et échecs des dernières croisades ainsi qu'aux « empreintes » de croisade dans l'Occident des XIIIe et XIVe siècles.

Le dernier chapitre, *La croisade après les croisades*, est l'œuvre de M. D., seul en cause quant aux perspectives proposées. Il a déjà été publié sous forme d'article dans *La Table ronde*, nº 130 (1958) 94-106.

Ce volume, comme le précédent, a moins voulu décrire l'histoire externe et politique des croisades qu'approfondir la psychologie et la sensibilité religieuse de ces masses chrétiennes qui en ont fait partie. Reprenant la pensée de son maître, M. D. constate « qu'après le faste des Croisades des barons, des rois ou des grands, la Croisade devient privilège et vocation de pauvreté. Vision qui peut exprimer une sublimation politique ; elle peut aussi manifester, en images de l'épique et de chair fraternelle, un terme d'une dialectique de l'histoire. De toute façon, elle explique le fait essentiel de cette histoire d'âme collective : la lente disparition de la Croisade des événements de l'histoire et sa latence manifeste, plus ou moins ensevelie au travers des temps modernes et prête à une vie neuve, quand ceux-ci s'achèvent — aujourd'hui » (p. 273). G. M.

3060. V. CILENTO. *Il metodo e la dottrina del « Microcosmus » di Goffredo di San Vittore*. — Napoli, Libreria scientifica editrice, 1959 ; in 8, 118 p. L. 1700.

M. C. expose d'abord assez longuement ce qu'on sait sur les deux tendances de la théologie au XIIe siècle : la théologie monastique axée sur saint Bernard et la théologie scolaire, cléricale, professée par Pierre Abélard et Pierre Lombard. D'une part, piété, poésie, expérience mystique ; d'autre part, la *lectio* basée sur les *auctoritates* et la *quaestio disputata*. Ces pages sont une introduction à une étude sur Godefroid de Saint-Victor († après 1194). Ce que dit M. C. sur la vie et les œuvres du victorin est inspiré de l'ouvrage de M. Ph. Delhaye (voir *Bull.* VI, nos 1127-1128). Le *Fons philosophiae* (après 1176) est la description symbolique et poétique de la formation d'un religieux victorin ; il est dédié à Étienne, abbé des Victorins de Sainte-Geneviève, futur évêque de Tournai qui, de son côté, dans son *Figmentum*, parlait des études des clercs adonnés aux arts libéraux. Dans le *Microcosmus* (vers 1185), M. C. souligne, après M. Ph. Delhaye, l'humanisme qui intègre les vertus morales dans la vie de la grâce. Sans apporter des données nouvelles, la dissertation de M. C. donne une idée exacte de la doctrine de Godefroid qui s'apparente à celle de Hugues de Saint-Victor. O. L.

3061. C. A. ROBSON. *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily*. With the Text of Maurice's French Homilies from a Sens Cathedral Chapter MS. — Oxford, B. Blackwell, 1952 ; in 8, XII-219 p. Sh. 25.

Maurice de Sully, évêque de Paris et successeur de Pierre Lombard, a été mêlé à bien des péripéties de la scolastique naissante. Son œuvre littéraire relève surtout de l'exégèse, — inspirée de l'école de Saint-Victor, — et de la prédication. M. R. s'attache exclusivement dans ce livre à un autre aspect de l'activité de Maurice : son rôle prépondérant dans la diffusion littéraire de l'ancien français.

Nous n'avons pas à apprécier ici l'édition des 67 homélies françaises de Maurice de Sully (p. 75-194), ni les notes et le glossaire qui la suivent (p. 195-218). Disons simplement que, dans son introduction et dans les appendices documentaires, M. R. donne des renseignements précieux sur la méthode de travail des premiers traducteurs, — et plus spécialement sur celle de Maurice, — sur les préoccupations théologiques du temps et sur quelques manuscrits, notamment sur *Paris Nat. fr. 13314* (XIIIe s.), originaire de la cathédrale de Sens et qui contient la meilleure copie des homélies françaises. M. C.

3062. R. MASI. *La teologia della transustanziazione in Pietro Cantore.* — Divinitas 3 (1959) 451-475.

Exploitant le *Verbum abbreviatum*, la *Summa Abel*, mais surtout la *Summa de sacramentis* de Pierre le Chantre († 1197) dont M. J.-A. Dugauquier a entrepris l'édition (voir *Bull.* VII, n° 1037), Mgr M. expose très clairement la doctrine du théologien sur le concept de transsubstantiation, sur le moment précis où elle s'opère (c'est-à-dire au moment de la consécration du vin, opinion reprise de Pierre le Mangeur), sur le mode de présence du Christ dans les espèces consacrées et sur la permanence des accidents eucharistiques. Sans doute, grâce surtout à l'influence d'Aristote, le XIIIe siècle introduira les concepts de matière et de forme, de substance et d'accident, et des précisions sur les espèces de présence ; mais, conclut Mgr M., Pierre le Chantre a déjà donné la substance de la doctrine des maîtres du grand siècle. O. L.

3063. NIGELLUS DE LONGCHAMP, dit WIREKER. T. I : *Introduction, Tractatus contra Curiales et Officiales Clericos.* Texte établi et commenté par A. BOUTEMY (Université Libre de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, 16). — Paris, Presses Universitaires de France, 1959 ; in 8, VII-262 p. Fr. 15.

M. B. s'intéresse depuis de nombreuses années à la littérature et aux manuscrits du XIIe siècle. Nigel de Longchamp, — appelé sans trop de raison jusqu'à présent Wireker, — est un des auteurs qui ont retenu spécialement son attention depuis 1931, et nous pouvions nous attendre depuis 1945 (voir *Bull.* V, n° 793) à un travail d'ensemble sur le sujet.

Ce premier volume contient une étude biographique et littéraire très détaillée sur Nigellus, ainsi que le texte abondamment muni de commentaires du *Contra Curiales*. A vrai dire, M. B. avait projeté de publier l'ensemble des œuvres, à commencer par le *Speculum stultorum*. Mais il s'est judicieusement entendu avec un autre spécialiste en la matière, M. J. H. Mozley, pour se partager la besogne. Ce dernier s'est chargé du *Speculum stultorum* (voir *Bull.* VIII, n° 3064) et, en collaboration avec M. B., — sans doute dans le t. II du présent ouvrage, — des œuvres inédites.

Nigellus appartient à ce petit groupe d'écrivains non conformistes du XIIe siècle, avec Jean de Salisbury, Walter Map, André le Chapelain et quelques autres, qui nous ont laissé une image à la fois réaliste, ironique et extrêmement

instructive des mœurs de leur temps. Il est intéressant de faire revivre ces personnages. M. B. pousse peut-être un peu loin le culte de la mémoire de Nigellus, mais on lui saura gré d'avoir pour ainsi dire épuisé le sujet.

Pour ce qui est du *Contra Curiales*, une longue introduction (p. 79-143) nous fait connaître les circonstances historiques du traité, le contenu et la forme littéraire, la date, l'intérêt et la valeur historique, les sources, l'état de conservation du texte. Le texte lui-même est notablement meilleur que celui de Th. Wright (1872). Et pour cause. Th. Wright ne connaissait pas le manuscrit *Cambridge Gonv. and Caius Coll. 427* (XIIe-XIIIe s.) que le catalogue de M. Rh. James signalait en 1908 comme étant un autographe possible et que M. B., après un examen minutieux, a pris comme base de son édition. Aux p. 211-255, M. B. donne d'excellents commentaires historiques qu'il se propose d'ailleurs de compléter par une étude sur les graphies. L'orthographe de son texte a été en effet, — avec raison croyons-nous, — uniformisée et modernisée.

En appendice (p. 256-260), M. B. transcrit un poème *De presbytero qui nescivit aliam missam nisi de sancta Maria*, d'après *Brit. Mus. Cott. Vesp. D. XIX*, f. 17v. M. C.

3064. NIGEL DE LONGCHAMPS. *Speculum stultorum.* Edited with an Introduction and Notes by J. H. MOZLEY and R. R. RAYMO (University of California Publications, English Studies, 18). — Berkeley, University of California Press, 1960 ; in 8, 191 p.

Ainsi que nous le disons par ailleurs (*Bull.* VIII, nº 3063), c'est en plein accord avec M. A. Boutemy que M. M. s'est chargé de l'édition du *Speculum stultorum* de Nigellus.

L'introduction est brève : quelques lignes judicieuses sur la vie et l'homme ; quelques notes sur le thème, les sources, le genre littéraire, le style, la langue et l'influence du *Speculum* ; puis, p. 9-28, la description de 40 manuscrits et de 10 éditions ainsi que l'analyse des variantes et le classement des témoins.

Le texte est basé sur un choix de 10 manuscrits appartenant à deux groupes parallèles, dont l'un remonte au XIIIe siècle et l'autre au XIVe. En cas de désaccord, c'est ce dernier qui mérite la préférence. L'apparat (p. 129-140) est légèrement plus large que la base choisie. Les notes explicatives (p. 140-180) sont abondantes et utiles.

A vrai dire, l'édition tout comme l'introduction est le fruit d'une longue collaboration entre M. M. et M. R. Le premier a établi le texte, examiné sa transmission et décrit les manuscrits non insulaires. M. R. est responsable du reste. C'est lui également qui publie en appendice une interpolation de *Oxford Bodl. Digby 27* sur les ordres mendiants. M. C.

3065. H. GRUNDMANN. *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza.* — Deutsches Archiv Erforsch. Mittelalt. 16 (1960) 437-546.

M. G. a entrepris l'étude des sources littéraires récemment découvertes sur la vie de l'abbé calabrais.

Dans une première partie il retrace la vie de ce moine Rainier qui, en hiver 1192, fut invité avec Joachim de Fiore à se présenter devant le chapitre général cistercien. Dans une seconde partie il traite de la transmission, de l'ancienneté et de la valeur de la *Vita B. Joachimi abbatis* que dom Baraut a récemment éditée (voir *Bull.* VIII, nº 1077). A la lumière de cette biographie, rédigée vrai-

semblablement dans la première décade du XIIIe siècle et utilisée par les biographes des XVIe et XVIIe siècles, de nombreux événements de la vie de Joachim peuvent être précisés et des légendes écartées. Dans une dernière partie M. G. discute les propos sévères de Godefroid d'Auxerre, secrétaire de saint Bernard, sur Joachim de Flore. L'une de ses assertions était que Joachim était un converti du judaïsme.

En appendice, M. G. reprend l'édition de la *Vita B. Joachimi abbatis*, à laquelle il apporte quelques corrections grammaticales, le témoignage de l'archevêque Luc de Cosenza sur Joachim de Flore et cette homélie de Godefroid d'Auxerre où Joachim est pris à partie.

Nul doute qu'un approfondissement aussi minutieux de ces sources ne contribue largement à une meilleure connaissance de la vie et des œuvres de l'étrange abbé calabrais. G. M.

3066. B. HIRSCH-REICH. *Ein bisher unedierter Traktat Joachims von Fiore zur Bekehrung der Juden.* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 141-147.

Mlle H.-R. commente longuement l'édition de l'*Adversus Iudaeos* de Joachim de Fiore présentée par A. Frugoni (voir *Bull.* VIII, n° 741). Ce traité offre un double intérêt pour l'étude du genre littéraire médiéval de polémique avec les Juifs et aussi pour déterminer les relations du prophète calabrais avec le judaïsme. M. Frugoni a retrouvé divers emprunts faits par ce traité à d'autres écrits joachimites ou anti-juifs, mais Mlle H.-R. regrette qu'il n'ait pas mieux fouillé la littérature contemporaine, tel par exemple ce Dialogue entre le chrétien Pierre et le juif Moïse du juif espagnol converti Pierre Alphonse. Pour dresser la liste des ouvrages joachimites, M. Frugoni aurait trop fidèlement suivi la *Bibliografia gioachimita* de F. Russo (voir *Bull.* VII, n° 2600). Pour l'édition du texte, deux manuscrits importants lui ont échappé. Ce travail est néanmoins une belle réussite et jettera une nouvelle clarté sur la polémique contre les Juifs au moyen âge. G. M.

3067. A. CROCCO. *Simbologia gioachimita e simbologia dantesca.* — Sophia 29 (1961) 95-102.

Simple reproduction d'un chapitre de l'ouvrage de M. C., *Gioacchino da Fiore*, Naples 1960, p. 167-180 (voir *Bull.* VIII, n° 2428).

3068. L. THORNDIKE. *Questiones Alani.* — Isis 51 (1960) 181-185.

M. Th. signale dans *Paris Nat. lat. 18081*, f. 210va-227rb, entre les *Questiones naturales* d'Adélard de Bath et le *Liber lapidum* de Marbode, un recueil de 141 questions intitulées *Questiones Alani*. Malgré la différence d'époque avec ses deux voisins, on pense tout de suite à Alain de Lille. Il s'agit, comme chez Adélard, de questions de science naturelle, dont la première s'énonce : *Questio quare nitimur in vetitum*, et où l'explication est donnée suivant la théorie des divers appétits naturels. M. Th., sans examiner de plus près le problème d'authenticité, donne une idée de la variété de ces questions, rassemblées sans ordre apparent. Il les compare à celles d'Adélard et signale un recueil similaire dans *Cambridge Peterhouse 178. II*, f. 43rb-51va. H. B.

3069. G. HASENKAMP. *Das Spiel vom Antichrist.* Deutsch, mit einem Beitrag über den *Ludus de Antichristo*, seine Aufführung und Übersetzung. 4. Auflage. — Münster, Aschendorff, 1949 ; in 12, 48 p. Mk. 1.80.

M. H. publie une version allemande, propice à la représentation théâtrale, du *Ludus de Antichristo*, rédigé en latin médiéval fort germanisé, au temps de Frédéric Barberousse par un clerc resté anonyme. Ce drame historico-théologique, qui constitue un des chefs-d'œuvre de la littérature médiévale allemande, décrit la chute du Saint-Empire romano-germanique, l'établissement d'un État totalitaire par l'Antéchrist et son renversement final par le Seigneur au jugement dernier. G. M.

3070. L. Frías S. J. *Antigüedad de la fiesta de la Inmaculada en España.* — Miscelánea Comillas 22 (1954) 27-64.

Étudie l'apparition de la fête de la conception de Marie (confondue souvent avec celle de l'Annonciation ou conception de Jésus) dans les documents liturgiques appartenant à 17 églises ou provinces ecclésiastiques espagnoles et s'échelonnant du XIIe siècle au commencement du XIVe. C. V. P.

3071. L. Frías S. J. *Origen y antigüedad del culto a la Inmaculada Concepción en España.* Disertación histórica. — Miscelánea Comillas 22 (1954) 67-87.

Le P. F. établit les dates les plus anciennes de la célébration ou de l'institution du culte dans diverses villes épiscopales d'Espagne. Il conclut que la fête apparaît probablement à la fin du XIIe siècle à Ripoll, dans la seconde moitié du XIIIe à Barcelone et probablement ailleurs, et qu'elle se répand à partir du début du XIVe. Elle est venue probablement d'Angleterre ou de France. C. V. P.

3072. A. Vetulani, St. Kuttner. *Un fragment d'une collection systématique de Décrétales antérieure à la « Compilatio prima ».* — Traditio 16 (1960) 534-540.

Le manuscrit *106* (nouvelle cote) de la Bibliothèque capitulaire de Cracovie contient le premier et le dernier feuillet d'un cahier qui formait autrefois la partie finale d'une collection de décrétales de la fin du XIIe siècle. Une comparaison de ces textes avec les collections rédigées avant la *Compilatio prima* permet d'établir que le fragment cracovien provient d'une collection systématique appartenant au groupe de la *Collectio Bambergensis* et, plus particulièrement, qu'il est très proche de la *Collectio Lipsiensis.* G. M.

XIIIe s. **3073.** P.-M. de Contenson. *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIIIe siècle.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 26 (1959) 29-97.

Comment certains théologiens, aux approches de 1240, en sont-ils arrivés à soutenir la proposition : ***divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur***, condamnée en 1241 par la faculté de théologie de Paris, proposition qui réagissait contre la tradition augustinienne admettant que la fin dernière de l'homme est la vue faciale de Dieu ? Dans son Commentaire sur les Sentences (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1), saint Thomas d'Aquin rapporte, entre autres solutions, celle d'Avicenne. Celui-ci aurait-il donc, par sa noétique, amené certains théologiens à refuser aux anges et aux bienheureux une vue de Dieu en lui-même ? C'est l'occasion, pour le P. de C., de retracer l'histoire du problème pendant la première moitié du XIIIe siècle. En 1220-1225, Guillaume d'Auxerre

suivait encore la tradition. Mais vers 1230-1240, on constate une faveur marquée accordée au *De anima* d'Aristote, connu par la traduction faite au XIIe siècle par Jacques de Venise ; il s'agissait avant tout de savoir si l'intelligence humaine peut voir les substances séparées, entre autres Dieu. Mais le texte latin était très imparfait et prêtait à des exégèses opposées. Vers 1230, Avicenne présente une explication rationnelle concernant la notion théologique de la vision de Dieu : puisque la connaissance de la raison humaine est abstraite, l'âme n'entre jamais en contact immédiat, intuitif, avec ce qu'elle comprend. La condamnation de 1241 atteignait donc aussi Avicenne. Ce n'est d'ailleurs pas le seul qui soit visé par les maîtres de Paris : le P. de C. souligne l'influence exercée par Scot Érigène et ceux qui interprétaient la théologie négative du Pseudo-Denys, ainsi que par l'école porrétaine. Au fond ce sont là autant de manifestations du platonisme médiéval qui avait déjà inspiré saint Augustin. Je n'ai pu qu'effleurer en ces quelques lignes le contenu de ces pages remarquables par la densité de la pensée et la richesse de l'information. Elles constituent la meilleure préface à la lecture de saint Thomas d'Aquin. O. L.

3074. R. MEISTER. *Beiträge zur Gründungsgeschichte der mittelalterlichen Universität.* — Österreich. Akad. Wissensch., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 94 (1957) 27-50.

M. M. évoque d'abord les origines des grandes universités de l'Occident : Paris, Bologne, Oxford. Ces centres d'études n'ont pas été créés selon un plan préexistant, ils sont le fruit des circonstances et chacun d'eux a son histoire propre. Ces quelques premières pages sont une introduction à une étude spéciale de l'université de Vienne. Cette université, comme trois autres d'Allemagne, Erfurt, Prague, Heidelberg, ne date que du XIVe siècle. Elle fut fondée par le duc Rodolphe IV d'Autriche en mars 1365 et dotée des quatre facultés classiques : théologie, arts, droit et médecine. Or le Saint-Siège défendait d'y enseigner la théologie. Et cette même mesure fut prise pour les trois autres universités. Pourquoi cet ostracisme ? M. M. constate qu'on était alors aux années où le Saint-Siège résidait en Avignon (de 1305 à 1378). Il est probable que les papes de cette époque ont voulu favoriser l'université de Paris, obligeant ainsi les candidats allemands de suivre les cours de l'université française. L'Allemagne échappait en effet à la surveillance de la papauté, tandis que celle-ci tenait en main les universités françaises et italiennes. On pourrait peut-être ajouter dans le même sens que le nominalisme nouvellement né menaçait de saper toute la synthèse théologique du XIIIe siècle ; la papauté aura cru y voir un danger pour l'orthodoxie. M. M. ajoute d'ailleurs que, dès son retour à Rome, la papauté (sous Grégoire XI) revint de son attitude de défiance. O. L.

3075. E. DELARUELLE. *Le catharisme en Languedoc vers 1200. Une enquête.* — Annales du Midi 72 (1960) 149-167.

Enquête strictement historique sur le catharisme au Languedoc et dans les régions voisines à une époque de durcissement.

M. D. expose ce que les textes contemporains font connaître sur les noms de l'hérésie, la géographie et la sociologie du catharisme, la bibliothèque cathare, la littérature anticathare, le catharisme comme « mouvement populaire », paléochristianisme, dualisme et mythologie. Il suggère en conclusion quelques recherches à entreprendre en ce domaine. G. M.

3076. CHR. THOUZELLIER. *La profession trinitaire du vaudois Durand de Huesca.* — Rech. Théol. anc. méd. 27 (1960) 267-289.

Durand de Huesca, fidèle disciple de Valdès, est l'auteur d'un écrit anti-cathare, le *Liber antiheresis*, de la fin du XIIe siècle. Dans ce traité le vaudois émet une véritable profession de foi trinitaire qui, d'après l'analyse de Mlle Th. répond à toutes les exigences de l'orthodoxie et s'appuie sur les arguments typiques des « Symboles » universellement adoptés par l'Église.

En appendice sont publiés le Prologue et le premier chapitre de ce *Liber antiheresis* d'après *Madrid Bibl. nac. 1114* et *Paris Nat. lat. 13446* (voir *Bull.* VIII, n° 1616). G. M.

3077. S. G. MERCATI. *Sul luogo e sulla data della composizione delle « Derivationes » di Uguccione da Pisa.* — Aevum 33 (1959) 490-494.

Comme évêque de Ferrare (1190), Huguccio de Pise n'a pas pu trouver les loisirs et l'aide nécessaires pour rédiger son *Liber derivationum.* Aussi l'a-t-il composé à Bologne peu avant sa nomination épiscopale et non pas vers 1200, comme on l'affirme communément. G. M.

3078. B. TIERNEY. *Two Anglo-Norman Summae.* — Traditio 15 (1959) 483-491.

M. T. établit que la *Summa Prima primi* et la *Summa Quamvis leges seculares,* deux sommes canoniques du XIIe siècle de l'école anglo-normande, ont toutes deux pour source commune un sommaire d'Huguccio réalisé dans les écoles anglaises. Mais alors que la première somme en est entièrement dépendante, la seconde, plus tardive, est une compilation d'Huguccio et de passages empruntés à une *Summa Duacensis.* G. M.

3079. C. R. CHENEY. *Three Decretal Collections before Compilatio IV : Pragensis, Palatina I, and Abrincensis II.* — Traditio 15 (1959) 464-483.

Ces trois collections de décrétales d'Innocent III, postérieures à la *Compilatio III* (1209), figurent dans la *Compilatio IV* (1216). Elles ont toutes trois un air de parenté dans la composition sans qu'on puisse dire que l'une d'elles ait influencé l'autre. Leur fonds commun est d'origine curiale, mais elles ont aussi fait des emprunts à des sources autres que les registres pontificaux.

G. M.

3080. ADAM DE PERSEIGNE. *Lettres.* I. Texte latin, introduction, traduction et notes par J. BOUVET (Sources chrétiennes, 66 ; Textes monastiques d'Occident, 4). — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 251 p. Fr. 10.50.

Nous avons signalé en leur temps nombre de lettres d'Adam, abbé cistercien de Perseigne († 1221) que M. B. a éditées pour la première fois ou rééditées d'une manière plus critique (voir *Bull.* VI, n° 2135 ; VII, n°s 1045, 2606 ; VIII, n°s 257, 1099). Ce volume reproduit 15 des 66 lettres que comportera l'édition complète. Dans son introduction M. B. réimprime une étude, déjà publiée ailleurs (voir *Bull.* VIII, n° 1098), sur la vie d'Adam de Perseigne et il procède au classement des lettres en les distribuant en deux séries : l'une (comprenant

32 lettres), antérieure à 1202, qu'il intitule « série classique », parce qu'elle se lit en plusieurs manuscrits ; l'autre, dite « récente », conservée presque tout entière dans le seul *Troyes 987*. Nous n'avons pas à redire le soin que M. B. a consacré à la présentation et à la traduction de ces lettres, d'importance inégale, traitant avant tout de la vie spirituelle (dévotion à Notre-Seigneur et à la sainte Vierge), de la vie monastique (formation des novices) et de la vie séculière (sanctification dans le mariage). O. L

3081. *Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. VII. *De Immaculata Conceptione in Ordine S. Francisci.* Fasc. 1 : *Doctrina theologorum saec. XIII et XIV.* Fasc. 2 : *Doctrina auctorum inde a saec. XV usque ad nostram aetatem.* Fasc. 3 : *De disputationibus publicis et cultu erga Immaculatam Conceptionem.* — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1957 ; 3 vol. in 8, VII-283, VIII-418 et VIII-246 p. L. 1800, 2400 et 1600.

Nous ne pouvons rendre compte en détail des nombreux travaux que renferment ces trois volumes. Commençons par déclarer que le premier, étudiant la doctrine des théologiens franciscains du XIIIe et du XIVe siècle, constitue l'apport le plus intéressant pour les médiévistes ; le second étudie les auteurs franciscains du XVe siècle à nos jours, et le troisième, les controverses publiques et le culte de l'Immaculée Conception. On retiendra spécialement, dans le tome I, les travaux du P. C. Balić O. F. M., du P. J.-F. Bonnefoy O. F. M. et du P. B. Vogt O. F. M. sur l'Immaculée Conception chez Jean Duns Scot (p. 51-240). Dans le t. II, il n'y a à noter que les brèves pages du P. M. Bertagna sur saint Bernardin de Sienne (p. 14-21). Et dans le t. III, quelques indications à peine sur le tiers-ordre et sur Raymond Lulle (p. 159-161). F. V.

3082. M. Brlek O. F. M. *Legislatio Ordinis Fratrum Minorum de Immaculata Conceptione B. M. V.* — Antonianum 29 (1954) 3-44.

Textes des chapitres généraux, constitutions et déclarations des Frères Mineurs concernant les titres de Marie, la fête et l'office de l'Immaculée Conception, la messe de l'Immaculée Conception le samedi et le chant de l'antienne « Tota pulchra es, Maria ».

3083. R. Folz. *Sur un texte controversé. Le rituel du sacre impérial dit : Cencius II.* — Cahiers Civilisation médiévale 3 (1960) 285-294.

Avant le pontificat d'Innocent III on possède deux *Ordines* à caractère officiel. Comme ils ont été transmis l'un et l'autre par le *Liber censuum* de l'Église romaine, compilé à la fin du XIIe siècle par le cardinal Cencius Savelli, futur pape Honorius III, on les appelle *Cencius I* et *Cencius II*. L'interprétation de ce dernier *Ordo* pose de nombreux problèmes. Après avoir exposé sommairement les positions prises à son égard par la critique contemporaine, M. F. développe son interprétation : le *Cencius II* serait un rituel renfermant des sédimentations diverses et successives correspondant aux grands changements qui s'opérèrent dans les relations entre l'empire et la papauté au cours des XIe et XIIe siècles. Ce rituel illustrerait le passage de la tradition carolingienne et ottonienne à des idées nouvelles nées de la réforme de l'Église. G. M.

3084. *La Chanson de la croisade albigeoise.* Éditée et traduite du provençal par E. Martin-Chabot. T. II : *Le poème de l'auteur anonyme,* 1re

partie (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge, 24). — Paris, Les Belles Lettres, 1957 ; in 8, XXXII-370 p. et 4 pl.

M. M.-Ch. identifie tout d'abord l'auteur de la continuation du poème de Guillaume de Tudèle, selon toute vraisemblance, avec un clerc laïque d'origine toulousaine. Il aurait commencé en 1228 sa composition, qui compte près de sept mille vers et est restée interrompue pour une cause demeurée inconnue. Tant par le style et par la langue que par les sentiments personnels cet auteur anonyme s'oppose à son prédécesseur.

Dans l'édition, le texte provençal et la traduction française sont en regard. Ils sont accompagnés d'un apparat critique et de notes très fournies. En fin de volume, une table de concordance avec les éditions antérieures.

Signalons que cet ouvrage fait suite à celui que l'auteur consacra à la *Chanson* de Guillaume de Tudèle (Paris, Champion, 1931 ; in 8, XXXIV-304 p.). Le tome III contiendra la suite et la fin de la deuxième partie de la *Chanson*. G. M.

3085. G. DE LAGARDE. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. T. II : *Secteur social de la scolastique*. 2e édition. — Louvain, E. Nauwelaerts, 1958 ; in 8, 343 p.

Cet ouvrage parut pour la première fois en 1942 (voir *Bull.* IV, no 1412). M. de L. y a ajouté un chapitre final sur « Le visage concret des doctrines ». Comme il l'écrit dans son Avant-propos, « sur les kilomètres de rayons qu'occupent les ouvrages consacrés à la philosophie scolastique du XIIIe siècle, la place de ceux qui se sont intéressés à l'aspect politique et social de cette philosophie est restreinte. Seule, l'œuvre de saint Thomas a été maintes fois étudiée à ce point de vue ». Aussi a-t-il entrepris d'ébaucher une synthèse de la philosophie sociale des auteurs de ce siècle pour situer ensuite exactement les doctrinaires du XIVe siècle. Comme on l'a dit à propos de la première édition, toutes les doctrines analysées ont un caractère commun : elles réduisent la philosophie sociale à une philosophie de l'ordre universel. Mais on remarque cependant un recul progressif de l'universalisme en face du progrès du logicisme rationaliste. L'aristotélisme n'a pas favorisé directement la naissance de l'esprit laïque mais indirectement, en ce sens que les controverses dont il a été l'occasion ont précipité l'évolution doctrinale vers la laïcisation de l'État, du droit et de la morale.

Au terme de son exposé, M. de L. établit qu'il y a bien coïncidence entre le mouvement de lente élaboration des revendications laïques, qui faisait l'objet du premier volume (voir *Bull.* VII, no 2538), et la nouvelle orientation de la philosophie scolastique vers une compréhension plus large et plus aérée du fondement, de la nature et des limites de la société civile qu'étudie le présent volume. Ces deux mouvements naissent en même temps de causes similaires. Ils ne sont pourtant ni interdépendants, ni à fortiori coordonnés. G. M.

3086. S. PINCKAERS O. P. *La nature vertueuse de l'espérance*. — Revue thomiste 58 (1958) 405-442, 623-644.

Depuis quelques années, théologiens et historiens réparent un regrettable oubli en rendant à la vertu d'espérance la place qui lui revient dans la vie du chrétien. Parlant en historien, le P. P. retrace en termes excellents l'évolution du problème jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Les premiers théologiens qui en aient parlé avec quelque consistance sont Guillaume d'Auxerre et surtout le chancelier Philippe. Saint Albert le Grand refuse d'insérer la vertu d'espérance dans l'appétit irascible ; il en souligne la transcendance non seulement sur la

passion d'espérance, mais aussi sur les vertus cardinales. Selon saint Bonaventure, ce qui la constitue vertu c'est qu'elle s'appuie sur la générosité de Dieu et la confiance que l'âme met en celle-ci. Dans son Commentaire sur les Sentences saint Thomas affirme que cette vertu a Dieu comme objet immédiat et qu'elle se porte vers Dieu en tant qu'il est un bien ardu. Avant d'exposer la doctrine de la Somme théologique de saint Thomas, le P. P. évoque les vues de Pierre de Tarentaise, d'Hannibald et surtout du maître franciscain anonyme de *Paris Nat. lat. 16407* (qu'on a attribué faussement au cardinal Jean de Murro). Dans sa Somme théologique, saint Thomas fait sienne la théorie de saint Bonaventure : l'espérance s'appuie sur le secours divin, en ajoutant la tendance vers la béatitude éternelle. La question disputée *De spe*, que le P. P. estime postérieure à la *IIaIIae*, apporte la dernière précision et formule la définition qui sera classique jusqu'à nos jours : l'espérance a pour objet formel le secours de la puissance et de la bonté divines et pour objet matériel les biens qu'elle espère grâce au secours de Dieu. Le P. P. n'a pas voulu poursuivre son enquête historique dans les moindres détails ; mais ce qu'il en dit suffit amplement à son dessein, qu'il a d'ailleurs réalisé avec une remarquable clarté. O. L.

3087. J. Brinktrine. *Der hl. Antonius von Padua über die Konsekrationsform beim letzten Abendmahl.* — Theologie u. Glaube 50 (1960) 110-112.

Après avoir rappelé les théories émises au XIIe siècle sur la formule de la consécration, M. B. cite le texte de saint Antoine de Padoue († 1231) : *Sic intellige : benedixit, subaudit dicens : Hoc est corpus meum. Et tunc fregit et dedit eis, et ait : accipite et comedite : Hoc est corpus meum.* Saint Antoine s'oppose donc à la théorie de Pierre le Chantre (voir *Bull.* VIII, no 3062) pour rejoindre celle d'Innocent III, affirmant que le Christ est présent dès la bénédiction du pain. O. L.

3088. W. H. Steinmüller. *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der « Summa fratris Alexandri » III, 2, q. 26-29, 39 und in der neuaufgefundenen Sentenzenglosse des Alexander von Hales.* — Franzisk. Studien 41 (1959) 310-422.

M. S. dépouille systématiquement ces deux ouvrages d'Alexandre de Halès et étudie en même temps le *Tractatus de legibus et praeceptis* qu'il attribue à Jean de la Rochelle. Il présente une synthèse de leur enseignement sur la loi éternelle et la loi naturelle. La loi éternelle d'abord : son existence, sa cognoscibilité, les définitions qu'on en a données, ses rapports avec Dieu, la raison et la volonté divine, ses propriétés, son rôle de source de toutes les autres lois, son objet et son contenu. La loi naturelle ensuite : son existence, ses rapports avec la loi éternelle et la loi humaine, sa cognoscibilité, sa nature d'*habitus* et ses rapports avec la conscience et la syndérèse, sa variabilité, la dispense dont elle peut être l'objet, les principes primaires et secondaires, les diverses définitions qu'on en a données, le mariage, la propriété privée, l'esclavage, la position de l'Écriture sainte. Ajoutez des excursus sur le concept de nature et sur le libre arbitre, et l'on aura quelque idée de cette synthèse que M. S. a voulue complète. On est un peu débordé par cette abondance d'aperçus. Du point de vue strictement historique, on regrette que le savant critique n'ait pas exploité l'occasion de faire œuvre utile. La position de Jean de la Rochelle n'apparaît pas suffisamment. S'il est vrai que le *Tractatus de legibus et praeceptis*

a été utilisé dans la *Pars tertia* de la *Summa* dite d'Alexandre de Halès, il faut cependant noter que cette compilation qu'est la *Pars tertia* n'est pas due à Jean de la Rochelle et qu'en toute hypothèse il eût été grandement utile de confronter attentivement les textes d'Alexandre avec les questions de *Vat. lat. 782* et *Assise 138*, où se trouvent les questions qui constituent le *Tractatus de legibus et praeceptis*. O. L.

3089. P. M. Marazzato. *L'appello di Federico II contro la Sentenza del Concilio di Lione* (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Giurisprudenza, Istituto di diritto pubblico, 4). — Trieste, Smolars, 1955 ; in 8, 56 p.

C'est au concile de Lyon (1245) que Frédéric II fut excommunié et déposé par Innocent IV. Mais son défenseur, son juriste préféré, Thaddée de Suessa, avant même que la sentence ne fût portée, en appela pour trois motifs juridiques à un nouveau jugement qui serait rendu par le pape futur et le concile œcuménique.

M. M. examine longuement les aspects juridiques assez subtils de ce procès : les arguments en faveur de la nullité ; la qualité de l'autorité qui a porté le jugement ; la possibilité d'en appeler à une autre autorité. Autant de problèmes qui ne peuvent être résolus que par des hypothèses, car l'appel impérial n'eut aucune suite. Toutefois on ne peut pas encore y découvrir la réalité ou le principe d'un appel du pape au concile œcuménique. G. M.

3090. F. Ruello. *La « divinorum nominum reseratio » selon Robert Grosse-tête et Albert le Grand.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 26 (1959) 99-197.

M. R. limite son enquête au premier chapitre du commentaire inédit (1240-1243) de Robert Grossetête sur les noms divins du Pseudo-Denys (conservé dans *Paris Nat. lat. 1620*, *Paris Maz. 787* et *Vat. Chig. A. V. 129*) et il le confronte avec le Commentaire d'Albert le Grand sur les Sentences, qu'il date de 1244, et avec le commentaire, inédit, du même sur les Noms divins (entre 1248 et 1252) conservé dans *Paris Maz. 873*. Dans son explication (*reseratio*) des noms divins, Robert suit de près le texte du Pseudo-Denys ; saint Albert, à la manière des théologiens bibliques, pose plutôt des questions à l'occasion du texte. D'après Robert, les noms divins ne reçoivent de signification qu'interprétés dans une perspective de causalité ; ils n'expriment pas ce que Dieu est. Robert se fait du travail du théologien une idée très élevée : aidé par le Christ et l'Esprit-Saint, le théologien est uni ineffablement et dans l'inconnaissance aux réalités divines ineffables et inconnues. Toutefois jamais le théologien, conscient de l'infinité et de l'incompréhensibilité de Dieu tel qu'il est en soi pour toute intelligence créée, ne pensera exprimer par tel ou tel nom qui est Dieu en soi ni ce qu'il est en soi. Pour Albert le Grand, au contraire, le théologien atteint vraiment quelque chose de Dieu infini, incompréhensible, par des noms positifs ; car Dieu est vraiment ce que ces mots signifient. Albert distingue le double plan, dans la nature divine, du *quid est* et du *quia est*. Sans dépasser le plan du *quia est*, nous atteignons Dieu dans le *quid est*, parce qu'en lui nous atteignons les raisons qui sont lui-même, sa nature. Quant aux négations, elles sont absolument vraies, car elles disent ce que Dieu n'est pas ; elles sont même plus vraies que les affirmations par voie de causalité et d'éminence. En 60 pages d'appendices, M. R. édite le commentaire de Robert Grossetête sur le chapitre premier du Pseudo-Denys, d'après *Paris Nat. lat. 1620*, et les parties essentielles du commen-

taire d'Albert le Grand sur les Noms divins, d'après *Paris Maz. 873*; il y ajoute d'autres textes secondaires : ceux de Thomas Gallus, du Pseudo-Pierre d'Espagne (1244-1250) et même de François de Meyronnes. A la fin de cette substantielle étude M. R. nous promet un travail ultérieur sur les rapports d'Albert le Grand et de saint Augustin tel que le premier lisait celui-ci dans les Sentences de Pierre Lombard. O. L.

3091. V. Miano. *La teoria della conoscenza in Roberto Grossatesta.* — Giornale Metafisica 9 (1954) 60-88.

La métaphysique de la lumière occupe une place centrale dans la pensée de Robert Grosseteste. Non seulement elle sert à expliquer les phénomènes physiques, mais elle joue aussi un rôle dans l'explication des relations divines, de l'opération de la grâce dans l'âme, des rapports entre pape, évêques et clercs. Ici, M. M. la montre à la base de la théorie de la connaissance, aussi bien intellectuelle que sensible. Elle est le principe de la doctrine de l'illumination. C'est dans la lumière de la vérité première que toute vérité créée est connue. Robert Grosseteste admet même la possibilité pour l'intelligence humaine, au moyen d'une sévère purification, de parvenir dès cette vie à la vision directe de cette lumière divine. Même dans son Commentaire des *Analytica posteriora* il abandonne les cadres aristotéliciens pour rejoindre, à travers Augustin et le Pseudo-Denys, la pensée plotinienne. La théorie de la lumière n'est pas absente non plus de sa manière de concevoir la connaissance sensible et la connaissance par abstraction. Sous une terminologie aristotélicienne les idées exprimées ne le sont guère, et Grosseteste se situe plutôt dans la tradition augustinienne d'un néoplatonisme christianisé. Ce fait est bien mis en évidence par des analyses illustrées de nombreuses citations, tirées non seulement des traités édités, mais parfois aussi des inédits de Robert Grosseteste. H. B.

3092. Mariano da Alatri O. F. M. Cap. *Inquisitori veneti del Duecento.* — Collectanea francisc. 30 (1960) 398-452.

Le P. M. présente dix-huit Frères mineurs qui exercèrent la mission d'inquisiteur dans la région de Venise dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Il publie en appendice des documents inédits sur l'inquisition vénitienne à cette époque. G. M.

3093. P. Michaud-Quantin. *Guy de l'Aumône, premier maître cistercien de l'Université de Paris.* — Analecta Sacri Ord. Cisterc. 15 (1959) 194-219.

On connaît assez mal la vie et la personnalité de Guy, abbé de l'Aumône, qui fut au milieu du XIIIe siècle le premier maître de l'Université de Paris appartenant à l'Ordre cistercien. Il est l'auteur d'une *Summa de praeceptis* assez brève. Le seul manuscrit qui nous l'a conservée — *Paris Nat. lat. 14891* — présente tous les caractères d'une reportation. M. M.-Q. reproduit la table de ses 135 questions, qui donne une claire idée d'ensemble de son contenu et de son plan.

M. M.-Q. lui attribue aussi un commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard contenu dans *Paris Nat. lat. 3424* et resté anonyme mais dépendant d'Odon Rigaud (voir *Bull.* II, no 1314). Ce manuscrit provient de l'abbaye cistercienne de Fontenay, et il y a tout lieu de croire que le commentaire est l'œuvre d'un moine appartenant lui-même à cet Ordre. La situation universitaire, telle

qu'elle se présentait à Paris pour l'Ordre de Cîteaux dans la décennie 1250-1260, laisse présumer qu'un seul maître cistercien s'est trouvé susceptible de composer le Commentaire des Sentences et la *Summa de praeceptis*. Le rapprochement des textes de ces ouvrages portant sur des sujets communs renforce suffisamment cette présomption pour permettre de conclure en les attribuant l'un et l'autre au même auteur, Guy de l'Aumône, bachelier sententiaire avant 1254, qui rédigea la *Summa* après 1256, date de son accession au magistère.

M. M.-Q. constate qu'avec cet abbé cistercien se réalise la conjonction de l'ordre monastique et de l'université, de la mentalité formée à l'école de saint Benoît et de saint Bernard avec la pensée scolastique. En se plaçant, sans renoncer à une perspective propre, dans le sillage de Guillaume d'Auxerre et surtout de l'école franciscaine avec Alexandre de Halès et Odon Rigaud Guy de l'Aumône fournit un témoignage de valeur sur l'orientation des courants théologiques au début de la seconde moitié du XIII[e] siècle. M. M.-Q. publie en appendice le Prologue de ces deux ouvrages. G. M.

3094. TH. KAEPPELI O. P. *Heidenricus, Bischof von Kulm († 1263), Verfasser eines Traktates « De amore S. Trinitatis ».* — Archivum Fratr. Praedic. 30 (1960) 196-205.

Il s'agit du dominicain polonais Heidenric, premier évêque de Kulm (Chelmno). *Toulouse 133*, f. 1[r]-130[v], contient une série alphabétique de *distinctiones* destinées aux prédicateurs ; l'écrit s'intitule *Amor Dei*. Le manuscrit *Vat. Palat. lat. 414*, f. 6[r]-232[r], contient le même écrit. Or, dans ce dernier manuscrit, on trouve au f. 236[v] un traité *De vita contemplativa et activa* et au f. 237[r] se lit un chapitre *De cognitione et amore Trinitatis*, où l'auteur du traité dit être l'évêque Heidenric : *Audi episcopum Heidenricum in tractatu suo de amore sancte Trinitatis dicentem*... C'est bien le même que celui dont parle un manuscrit en langue allemande du XIII[e]-XIV[e] siècle : *Einsiedeln 278*. O. L.

3095. CH. LEFEBVRE. *« Aequitas canonica » et « periculum animae » dans la doctrine de l'Hostiensis.* — Ephemer. Iuris canon. 8 (1952) 305-321.

Pour l'Hostiensis le droit canonique doit avant tout faire éviter à l'homme le péché, et l'équité consiste justement à assurer le règne des éléments spirituels et leur prépondérance. G. M.

3096. E. DELARUELLE. *L'idée de croisade chez saint Louis.* — Bulletin Littér. ecclés. (1960) 241-257.

Il y a de sensibles différences entre les idées qui prévalent chez saint Louis lors de sa première croisade menée en Égypte, où il apparaît encore comme le représentant par excellence de l'idée de croisade, et la deuxième, celle de Tunis, où les considérations missionnaires l'emportent sur les autres. Ainsi il aurait transformé la croisade en mission. G. M.

3097. F. G. BANTA. *Tense and Aspect in the Middle High German of Berthold von Regensburg.* — JEGP, Journal of English and German Philol. 59 (1960) 76-92.

Il nous suffit de signaler cette étude purement philologique sur le système verbal des sermons de Berthold de Ratisbonne. Elle est basée sur le texte édité par F. Pfeiffer et J. Strobl, Vienne 1862 et 1880 (avec l'appoint des manuscrits

Heidelberg Pal. germ. 24 et *35*, et *Berne 746*) qui, malgré ses déficiences, se révèle suffisant pour ce genre de travail. H. B.

3098. SAINT BONAVENTURE'S *De reductione artium ad Theologiam.* A Commentary with an Introduction and Translation by Sr E. TH. HEALY (Works of Saint Bonaventure, 1). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1955 ; in 8, 158 p.

Sr H. reproduit et traduit l'opuscule très dense *De reductione artium ad theologiam,* où saint Bonaventure ramène toutes les sciences à la théologie qui en est à la fois la fin et le couronnement. Un commentaire très soigné souligne les caractères de l'opuscule. Saint Bonaventure y distingue quatre lumières ou sources de connaissance : un *lumen exterius,* c'est-à-dire les sept arts mécaniques ; un *lumen inferius* ou la perception sensible ; un *lumen interius,* c'est-à-dire la connaissance philosophique, comprenant la philosophie morale (individuelle, familiale, politique), la philosophie naturelle (physique, mathématique, métaphysique), la philosophie rationnelle (grammaire, logique, rhétorique) ; et enfin un *lumen superius* ou la connaissance théologique, lumière que donne la sainte Écriture, qu'il faut comprendre en son sens littéral et en son triple sens spirituel (allégorique, moral ou tropologique, et anagogique). Toutes ces connaissances sont une participation de la sagesse de Dieu, et les trois premières se réduisent à la théologie comme une préparation à l'union mystique de l'âme avec Dieu. O. L.

3099. SAINT BONAVENTURE'S *Itinerarium mentis in Deum.* With an Introduction, Translation and Commentary by PH. BOEHNER O. F. M. (Works of Saint Bonaventure, 2). — St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute, 1956 ; in 8, 132 p.

Le P. B. est mort (22 mai 1955) avant d'avoir terminé cet ouvrage. Le P. E. M. Buytaert l'a achevé avec le concours de Sr E. J. Spargo. Cet écrit, qui est bien dans la ligne de pensée de saint François d'Assise, toute centrée sur le Christ, se ramène aux idées suivantes : l'âme s'élève vers Dieu, d'abord en contemplant ses vestiges dans l'univers : le monde sensible, les puissances naturelles, les dons surnaturels ; en méditant sur ses deux noms essentiels : l'être et la bonté ; et ainsi, elle en arrive à l'union mystique. Le texte latin est accompagné d'une traduction et suivi de nombreuses notes explicatives. O. L.

3100. S. BONAVENTURE. *Itinéraire de l'âme en elle-même.* Introduction et traduction du P. JEAN DE DIEU DE CHAMPSECRET, commentaire du P. LOUIS DE MERCIN O. F. M. Cap. (Œuvres spirituelles de S. Bonaventure, 1). — Blois, Librairie mariale et franciscaine, 1956 ; in 8, 355 p. Fr. 8.50.

Dans ce volume on trouve trois choses : la traduction française, due au P. J. de D., du *De triplici via,* nom habituellement donné à l'*Itinéraire de l'âme en elle-même* ; traduction précédée d'une substantielle introduction, par le même, et suivie d'un long commentaire par le P. L. de M. L'introduction est une étude attentive des trois voies : purgative, illuminative, unitive, selon saint Bonaventure, où il ne faudrait d'ailleurs pas voir une succession dans le temps : les énergies de chacune d'elles se retrouvent dans les deux autres. Chose curieuse, après avoir marqué l'importance des trois voies, saint Bonaventure divise son

traité d'après la distinction des moyens de progrès spirituel : lecture et méditation, oraison, contemplation ; c'est que ces moyens constituent ce qui, dans la vie spirituelle, importe dans les trois voies et conduit au but. Le P. J. de D. s'attache davantage à la contemplation, qui est à la fois intuition et contuition, c'est-à-dire l'intuition de plusieurs choses saisies en même temps (Dieu et nous), connaissance globale, c'est-à-dire une intuition sans concept distinct. Le P. J. de D., en conclusion, définit comme suit la contemplation chez saint Bonaventure : « connaissance expérimentale de Dieu perçu dans l'âme, connu dans ses œuvres, en particulier dans l'action de la grâce, et fixé d'un amoureux regard où se portent toutes les énergies d'affection d'une âme » (p. 100).

Après la traduction du traité bonaventurien (p. 123-196), le P. L. de M. présente un long commentaire : tandis que l'introduction était une étude spéculative, ce commentaire est plutôt pratique, visant l'organisation de la vie intérieure, dans la méditation, dans l'oraison et dans la contemplation. La méditation est tantôt purifiante, tantôt illuminative, tantôt sapientielle ; dans l'oraison, on déplore sa misère, on implore la miséricorde divine, on adore. A son tour, la contemplation est pacifiante, illuminative et unitive. On le voit, ce commentaire très développé est loin d'être littéral, mais on y retrouve, mis en relief, les traits les plus saillants de la pensée du docteur séraphique. O. L.

3101. J. Beumer S. J. *Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt ? Literarkritische Untersuchung des Sermo VI « De assumptione B. Virginis Mariae (ed. Quaracchi IX, 700b-706b).* — Franzisk. Studien 42 (1960) 1-26.

Le sermon sur l'assomption de Marie (le 6e de l'édition de Quaracchi) a été, en ces dernières années, un terme de comparaison avec le *Mariale* faussement attribué à Albert le Grand. Mais une question préalable se pose : ce sermon est-il bien authentique ? A sa manière prudente et circonspecte, le P. B. constate d'abord que la tradition manuscrite (on ne possède qu'un manuscrut de ce sermon) nous engage à émettre des doutes. Mais il faut préciser : le P. B. étudie successivement les sources de ce sermon et sa parenté littéraire avec des écrits certainement authentiques. Les deux enquêtes sont suffisamment concluantes : le sermon ne peut être de saint Bonaventure. Quant à sa date relative, le savant critique établit la série suivante des écrits du XIIIe siècle sur l'assomption : Hugues de Saint-Cher, Richard de Saint-Laurent, Engelbert d'Admont, le *Mariale* et enfin notre sermon. Il faudra donc reléguer celui-ci à la fin du XIIIe siècle. On se rappelera que, de son côté, M. A. Kolping situe le *Mariale* aux approches de 1270 (voir *Bull.* VIII, nos 2452, 2453). O. L.

3102. A. Gaddi. *Il carattere pedagogico-mistico della filosofia di San Bonaventura ed altri saggi filosofici.* — Bagnoregio, Centro di studi bonaventuriani, 1958 ; in 12, 170 p. L. 800.

Saint Bonaventure, estime M. G., est à la fois mystique et philosophe, mais chez lui la philosophie a comme rôle essentiel d'illustrer l'enseignement de la mystique. C'est en cela que saint Bonaventure diffère de saint Thomas d'Aquin. Celui-ci en effet pense pouvoir expliquer à part l'ordre naturel, sans recourir au surnaturel ; saint Bonaventure ne conçoit pas la nature sans son aspect mystique. Saint Thomas a fait la synthèse entre Aristote et le christianisme ; saint Bonaventure a imprégné l'augustinisme de mysticisme. Ce caractère mystique apparaît dans la manière dont il présente l'argument ontologique

de saint Anselme en faveur de l'existence de Dieu. Ce même aspect mystique domine aussi la psychologie humaine en ce qui concerne l'immortalité de l'âme et le primat de la volonté sur l'intelligence. Enfin, l'aspect mystique imprègne le concept de science : la philosophie et la théologie elle-même sont les sources de la sagesse qui se transforme en expérience mystique.

On pourrait sans doute relever quelque imprécision dans la confrontation de saint Bonaventure et de saint Thomas ; mais les vues générales de cet ouvrage sont d'heureuses suggestions en vue d'une étude plus strictement historique. M. G. a réimprimé (p. 109-166) deux anciens articles étrangers à saint Bonaventure : l'aspect subjectif de la doctrine de Kant et de Rosmini (1920) ; la doctrine et la vérité (1919). O. L.

3103. D. Halcour. *Tractatus de transcendentalibus entis conditionibus (Assisi, Biblioteca comunale, Codex 186).* — Franzisk. Studien 41 (1959) 41-106.

M. H. édite le traité des propriétés transcendentales de l'être conservé dans *Assise Com. 186*, f. 49^r-53^v. Il constate qu'au *bonum* l'auteur associe le *pulchrum* ; nous sommes donc en présence du premier traité affirmant explicitement qu'il y a quatre propriétés transcendentales. M. H. résume la doctrine du traité, en dresse la table des matières, décrit le manuscrit et rappelle les études qui lui ont été consacrées. Quant à l'auteur du traité, on sait que F.-M. Henquinet (voir *Bull.* II, nº 258) voyait dans le manuscrit tout entier un autographe de saint Bonaventure. M. H. examine les arguments de critique interne et externe présentés par le regretté médiéviste et conclut que la question n'est pas encore résolue.

Une simple remarque : le traité débute par ces mots : *Cum assignentur quatuor conditiones entis communiter, scilicet unum, verum, bonum et pulcrum, quaeritur...* formule qui laisse entendre que cette division quadripartite était reçue dans les écoles. Dans ce cas, serait-il tout à fait exact d'écrire : « Der Verfasser von *Assisi B. C. 186* ist tatsächlich der erste und, strenggenommen, der einzige, der die Vierzahl der Tranzendentalien explizite vertritt » (p. 47). Dom H. Pouillon a jadis rencontré des vues sur le *pulcrum* chez Guillaume d'Auvergne, Jean de la Rochelle, Robert Grosseteste, la Somme théologique d'Alexandre de Halès (voir *Bull.* VI, nº 2140). O. L.

3104. B. Strack O. F. M. Cap. *Das Leiden Christi im Denken des hl. Bonaventura.* — Franzisk. Studien 41 (1959) 129-162.

Le thème de la passion du Christ, présent un peu partout chez saint Bonaventure, est surtout développé dans l'*Officium de passione*, la *Vitis mystica* et le *Lignum vitae.* Le Christ a souffert dans son corps et dans son âme. Pourquoi la passion, se demande le P. S. après saint Bonaventure ? Pour réconcilier l'homme avec Dieu, nous délivrer de l'esclavage du démon, nous révéler l'amour de Dieu pour nous, être un modèle de toutes les vertus. Saint Bonaventure affectionne les développements sur la croix, les plaies du Christ, le cœur de Jésus, le sang du Christ ; en tout cela il est le fidèle disciple de saint François. Notre devoir est d'imiter le Christ dans la souffrance et de nous unir à la « compassion » de Marie au pied de la croix. O. L.

3105. B Strack O. F. M. Cap. *Christusleid im Christusleben. Ein Beitrag zur Theologie des christlichen Lebens nach dem heiligen Bonaventura*

(Franziskanische Forschungen, 13). — Werl i. Westf., Dietrich-Coelde Verlag, 1960 ; in 8, XVII-158 p. Mk. 15.

Cette dissertation s'appuie principalement sur les commentaires scripturaires et les œuvres spirituelles de saint Bonaventure. Le P. S. a rassemblé les textes, en les citant en latin dans les notes. Il les a classés d'abord autour du thème de la souffrance du Christ et sur sa valeur exemplaire pour la vie du chrétien ; puis autour du thème de la participation du chrétien à la rédemption par l'imitation du Crucifié. L'auteur fait remarquer comment ces conceptions spirituelles sont dominées par la doctrine bonaventurienne de l'exemplarisme. F. V.

3106. AGAPITO DE SOBRADILLO O. F. M. Cap. *Una opinión moral falsamente atribuida a San Buenaventura.* — Estudios francisc. 61 (1960) 35-46.

Saint Thomas d'Aquin estime que, dans la sentence qu'il doit porter concernant un accusé, le juge doit s'appuyer, non sur la connaissance privée qu'il aurait du cas, mais sur les dépositions faites au tribunal par les témoins dignes de foi (*IIa IIae*, q. 67, a. 2). Certains moralistes prétendent que saint Bonaventure est d'un avis opposé. Le P. A. rétablit la vérité historique. O. L.

3107. E. TH. HEALY. *Woman According to Saint Bonaventure.* — New York, Georgian Press, 1955 ; in 8, x-275 p. Dl. 5.

Sr H. a patiemment épinglé, dans tous les écrits de saint Bonaventure, les textes sur le rôle de la femme et en a fait une intelligente synthèse. Il y a lieu de considérer la femme dans l'ordre naturel, dans l'ordre de la grâce et dans l'état de gloire. Dans l'ordre naturel, la femme est l'égale de l'homme ; dans sa constitution physique et son comportement psychologique, elle est faite pour le compléter et s'associer à lui pour l'œuvre de la génération. La première femme eut sa part dans le péché d'Adam ; sous certains aspects sa faute fut plus grave, sous d'autres moins grave ; elle fut punie en conséquence. Le Christ, dans l'évangile, s'est montré condescendant pour la faiblesse de la femme. Dans l'ordre de la grâce, il faut considérer la femme dans le mariage chrétien et dans l'état de virginité. Saint Bonaventure souligne volontiers le symbolisme exprimé par l'amour mutuel du Christ et de son Église. Le mariage est basé en partie sur la loi naturelle ; mais il est élevé au rang de sacrement. La triple fonction est désignée par les termes *fides* ou engagement mutuel, *sacramentum* ou lien indissoluble, et *proles* qui en est le fruit naturel. Le contrat qu'est le mariage implique des obligations réciproques et circonscrit la sphère d'activité de chacun des deux conjoints. L'état de virginité comporte trois éléments : s'abstenir de tout rapport sexuel illicite, s'abstenir de tout rapport sexuel même licite, conserver l'intégrité du corps et de l'âme ; de là son excellence, l'« auréole » qui lui est réservée, la comparaison avec le lis. Dans l'état de gloire, saint Bonaventure contemple la femme idéale, Marie, qui fut à la fois vierge, épouse et mère. Dans l'ordre physique de la maternité et de la virginité, elle est mère de Dieu ; dans l'ordre spirituel de la virginité et de la maternité, elle fut l'épouse du Christ. Marie, enfin, est la reine du ciel et de la terre. La description de Marie en son état de gloire devient, sous la plume émue de Sr H., un chant de louange et une paraphrase des litanies de la sainte Vierge. O. L.

3108. Louis de Mercin O. F. M. Cap. *Le mystère du Christ : foyer de réflexion dans l'Itinéraire de l'âme vers Dieu.* — Études francisc., n. s. 9 (1959) 187-202.

Le P. L. s'enquiert de l'idée directrice de l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu* de saint Bonaventure. De même que le miroir réfléchit la lumière du soleil, de même spéculer à propos de cet écrit c'est réfléchir les rayons de la lumière du Christ. Tout l'ouvrage de saint Bonaventure est imprégné du Christ qui est l'unique voie pour accéder à la contemplation de la sainte Trinité. La connaissance du sensible aboutit à la connaissance du corps du Christ, la connaissance de soi-même à la connaissance de l'âme du Christ et la connaissance de Dieu à celle de la divinité du Christ. O. L.

3109. R. J. Buschmiller. *The Maternity of Mary in the Mariology of St. Albert the Great.* A Dissertation. — Carthagena (Ohio), Messenger Press, 1959 ; in 8, IV-106 p.

M. B. aborde tous les thèmes concernant la maternité de Marie chez saint Albert le Grand : préparation lointaine (dans l'Ancien Testament) et prochaine (immaculée conception, absence de toute faute, plénitude de grâces), réalisation de la maternité dès l'annonciation (préparation finale de la sanctification de Marie), sa réalisation définitive (virginité *ante partum, in partu, post partum*) et enfin Marie, mère du Christ et mère de Dieu.

M. B. a rédigé son ouvrage en 1948, et il y cite très souvent le *Mariale* à l'appui de ses opinions. Or, en 1954, le P. A. Fries et le P. B. Korošak démontraient que cet ouvrage n'était pas authentique (voir *Bull.* VII, nos 1453 et 1454). M. B. publie son ouvrage en 1959 ; dans un *Praenotandum*, il constate le fait, mais il espère que la valeur historique de ses conclusions n'en sera pas compromise. Les lecteurs quelque peu respectueux du sens historique ne seront pas de cet avis et ils s'adresseront à l'ouvrage plus récent du P. A. Fries (voir *Bull.* VIII, no 1990). O. L.

3110. K. Foster O. P. *The Life of Saint Thomas Aquinas.* Biographical Documents Translated and Edited with an Introduction. — London, Longmans Green, 1959 ; in 8, XII-172 p. Sh. 30.

Le P. F. traduit en anglais et illustre de notes explicatives développées de larges extraits de la *Vita* de saint Thomas d'Aquin par Bernard Gui, des *Documenta* relatifs à sa canonisation, de l'*Historia ecclesiastica* de Ptolémée de Lucques, des *Vitae Fratrum* et de la *Chronica brevis* de Gérard de Frachet, et une lettre de la Faculté des arts de Paris au chapitre général des Frères Prêcheurs tenu à Lyon en 1274. Tous ces textes sont accessibles dans des éditions assez récentes, sauf l'*Historia ecclesiastica* de Ptolémée de Lucques (qu'on trouve dans les *Rerum Italicarum Scriptores*, t. XI, Milan 1724). Ces traductions ne dispensent pas l'historien de recourir aux originaux, mais elles peuvent aider bien des lecteurs à mieux connaître l'âme de saint Thomas d'Aquin telle que l'ont comprise ses premiers biographes. F. V.

3111. D. A. Callus O. P. *San Tommaso d'Aquino e Sant'Alberto Magno.* — Angelicum 37 (1960) 133-161.

Dans cette solide et brillante conférence, donnée à l'*Angelicum* de Rome en la fête de saint Thomas d'Aquin en 1960, le P. C. établit un parallèle très poussé

entre saint Thomas et saint Albert le Grand. Il faut se garder des solutions extrêmes et simplistes. Saint Thomas suit assez souvent son maître, surtout dans ses premiers écrits ; mais dans ses derniers ouvrages, il s'en révèle plus étranger. Toutefois l'accord subsiste pour quelques thèses essentielles : la nécessité de résoudre les problèmes philosophiques non en théologien, mais en philosophe, *per experimentum et rationem* ; la nécessité, en exégèse, d'accorder la première place au sens littéral, sans négliger toutefois le sens allégorique ; la distinction entre l'âme et ses facultés ; la théorie hylémorphique appliquée à l'union de l'âme au corps ; la pluralité des formes dans l'homme. Avec des tempéraments intellectuels très différents, ces deux génies sont restés unis dans leur amour de la vérité. † O. L.

3112. O. Lottin O. S. B. *Comment interpréter et utiliser saint Thomas d'Aquin?* — Ephemerides theol. Lovan. 36 (1960) 57-76.

Pour interpréter saint Thomas il faut tenir compte du grand respect du saint docteur non seulement pour la tradition patristique, mais aussi pour la tradition scolaire, pourvu que celle-ci lui paraisse solidement établie. C'est ainsi que maintes fois, pour saisir sa vraie pensée, il faut s'adresser non au *corpus articuli*, mais à la réponse à une objection. Je montre les diverses manières dont saint Thomas s'évade de la tradition, sans la heurter de face, pour introduire discrètement sa pensée personnelle. O. L.

3113. J. Pieper. *Hinführung zu Thomas von Aquin.* Zwölf Vorlesungen. — München, Kösel, 1958 ; in 12, 246 p. Mk. 12.

M. P. est bien connu par ses ouvrages de vulgarisation sur le thomisme. Plus d'une fois nous avons pu les recommander ici (voir *Bull.* VII, nos 538 et 573 ; VIII, no 1994). Il réunit cette fois douze leçons données à des étudiants universitaires de toutes facultés. Il ne veut pas faire œuvre d'historien original ; il déclare lui-même devoir beaucoup au P. M.-D. Chenu, à M. E. Gilson et à M. F. Van Steenberghen. Le fil conducteur est grosso modo la biographie de saint Thomas, mais l'auteur a l'art d'amener l'exposé sur tous les aspects de sa philosophie et de sa théologie à la place qui convient dans le cheminement intellectuel de saint Thomas, et de tenir compte en même temps du point de vue de l'auditeur, pour l'introduire progressivement, comme déclare le titre, « dans » Thomas d'Aquin. F. V.

3114. R. Steiner. *Die Philosophie des Thomas von Aquin.* Drei Vorträge gehalten zu Pfingsten 1920 in Dornach. 2. Auflage. — Dornach (Schweiz), Verlag der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung, 1958 ; in 8, 103 p. Fr. 7.50.

La première édition de ces trois conférences date de 1930. Rappelons qu'elles ont été traduites récemment en anglais et que nous en avons rendu compte à cette occasion (voir *Bull.* VIII, no 1142). F. V.

3115. P.-M. de Contenson. *S. Thomas et l'avicennisme latin.* — Revue Sciences philos. théol. 43 (1959) 3-31.

Le P. de C. analyse d'abord l'article (*IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1) où saint Thomas traite la question de la vision béatifique. Il rappelle que le problème ne s'est posé qu'au XIIIe siècle, où l'on passa de la notion biblique de la vision de Dieu

à celle, plus technique, de la vision de l'essence divine, *visio Dei per essentiam* ; pour tout ceci, il n'avait qu'à évoquer ses propres recherches (voir *Bull.* VIII, n° 3073). Pour saint Thomas le problème était de proposer un schéma de la connaissance humaine qui permît de rendre pleinement compte des textes bibliques. La vision béatifique est, pour lui, une intuition intellectuelle de l'essence même de Dieu, c'est donc une *visio*, mais non une *comprehensio* ; et c'est précisément la notion de *medium sub quo* qui lui permet de donner une certaine intelligibilité à la non-compréhensivité de la *visio*. Or, pour expliquer sa solution, saint Thomas recourt non pas à Avicenne qui avait été implicitement condamné en 1241, mais à Averroès dont le commentaire sur le *De anima* d'Aristote venait de faire son entrée dans les écoles. La forme intelligible, par laquelle nous pouvons connaître les substances séparées, n'est pas le fruit d'une abstraction ni d'une impression dans notre intellect d'*intentiones* de l'essence des substances séparées ; cette forme vient de la substance séparée elle-même qui s'unit à l'intellect, comme une forme s'unit à sa matière. L'exposé du P. de C. contribue puissamment à mieux saisir la pensée très subtile de saint Thomas.

Depuis la condamnation de 1241 jusqu'à l'époque du Commentaire de saint Thomas sur le IVe livre des Sentences, quelque quinze ans se sont écoulés. De grands théologiens se sont penchés sur ce problème : Odon Rigaud, Albert le Grand, Bonaventure dans leurs Commentaires des Sentences ; ceux aussi qui ont commenté les Noms divins du Pseudo-Denys, tels Thomas Gallus, Robert Grosseteste, le Pseudo-Pierre d'Espagne, Albert le Grand (dont M. F. Ruello a tout récemment parlé ; voir *Bull.* VIII, n° 278). Le P. de C. a évoqué en passant tous ces prédécesseurs de saint Thomas. N'y aurait-il pas lieu de leur consacrer une étude strictement historique concernant leur influence doctrinale et littéraire sur la pensée et les formules de saint Thomas ? Le P. de C. ferait œuvre utile par ce supplément d'information. O. L.

3116. A. Guzzo. *La « Summa contra Gentiles »* (Studi e ricerche di storia della filosofia, 26). — Torino, Edizioni di « Filosofia », 1958 ; in 8, p. 209-271.

Ce fascicule reproduit un travail de M. G. publié en 1931 et recensé ici à l'époque (voir *Bull.* I, n° 1060). Cette nouvelle édition prend place dans un recueil des œuvres de M. G., en cours de publication en 1958, intitulé *Scritti di storia della filosofia*, au t. II : *Agostino e Tommaso*. La pagination de cet extrait des *Scritti* a été maintenue dans l'édition présente. F. V.

3117. Y. M.-J. Congar O. P. *« Traditio » und « sacra doctrina » bei Thomas von Aquin.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, n° 2657) 170-210.

Saint Thomas n'a pas connu la notion de « tradition orale », mais lorsqu'il parle d'une source de la théologie autre que l'Écriture, il parle toujours de « traditions apostoliques ». Quant à *la* tradition, au sens où la théologie catholique contemporaine l'entend, il faut en chercher l'expression thomiste à propos de la *sacra doctrina*. C'est celle-ci dont le P. C. étudie tous les aspects, manifestant une connaissance approfondie de l'œuvre de saint Thomas et, plus généralement, de la scolastique de son temps. F. V.

3118. P. Garin. *Le problème de la causalité et saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 5e section, Philosophie médiévale, 2). — Paris, G. Beauchesne, 1958 ; in 8, 95 p. Fr. 6.90.

La pensée de saint Thomas sur le problème de la causalité se trouve dispersée en un grand nombre d'endroits de son œuvre. Les commentaires d'Aristote donnent un point de départ expressif, et c'est sur eux que s'appuie M. G. pour déclarer : « En suivant pas à pas le Stagyrite, saint Thomas s'accoutume à discerner la causalité proprement dite d'avec ses épisodes, à camper l'un en face de l'autre l'agent et le patient, à marquer leurs vicissitudes différentes, enfin et surtout à percevoir les rapports qui à la fois les unissent et les distinguent » (p. 81). Le Commentaire sur les Sentences a conduit saint Thomas à considérer l'écoulement de la causalité de l'agent dans le patient comme quelque chose de réel. Le *De potentia*, puis la *Summa theologica* ont étendu le problème au cas de la causalité divine et ont amené saint Thomas à poser, dans la voie d'une adaptation du patient « par le moyen d'une relation..., une causalité effective, quoique agent et patient ... gardent leur identité respective » (p. 83). M. G. souligne que cette solution thomiste « ne ressemble à aucune de celles qui furent proposées au cours de l'histoire » (p. 84). F. V.

3119. J. P. Schobinger. *Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreites* (Sammlung Schweizerischer Dissertationen, Reihe der Philosophie I, 2). — Winterthur, H. Schellenberg, 1958 ; in 8, 88 p. Fr. 9.60.

M. S. décrit non pas l'histoire des controverses qui eurent lieu au temps de saint Thomas à propos des universaux, mais les positions principales de celui-ci. Il groupe ces positions autour de trois questions : rapports entre être, existence et essence ; substance ; analogie. Les controverses mirent en question, dit M. S., non l'existence des universaux, mais leur mode d'existence (*in anima* ou *in rebus* ?). Ce point amène l'auteur à constater que saint Thomas dépassait le plan de la logique, — où les historiens situent volontiers le débat, — et posait le problème sur le plan de l'ontologie. F. V.

3120. S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. L'œuvre des six jours. 1ª, questions 65-74.* Traduction française, notes et appendices par H.-D. Gardeil O. P. — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 335 p. Fr. 8.10.

Le P. G. présente le texte latin et une traduction française du récit de l'Hexaéméron de la *Iª pars* de la Somme théologique de saint Thomas, q. 65-74. Selon l'habitude de la collection, il éclaire le texte par des notes explicatives et par des notes doctrinales plus étendues et plus dégagées du texte. En l'occurrence, on trouvera un bon aperçu sur l'Hexaéméron chez les Pères (écoles d'Alexandrie, d'Édesse et d'Antioche, les Pères cappadociens, saint Basile, saint Augustin), au moyen âge (Pierre Lombard, saint Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas) et chez les exégètes modernes. O. L.

3121. G. Verbeke. *L'unité de l'homme : saint Thomas contre Averroès.* — Revue philos. Louvain 58 (1960) 220-249.

C'est avec Guillaume d'Auvergne (1230-1235), note M. V., qu'Averroès est introduit discrètement dans le monde latin. Saint Albert le Grand l'a utilisé davantage, mais ne s'en défie pas notablement. Et cependant Averroès professait une séparation totale entre la matière et l'esprit au point de considérer le principe de la pensée et de la volonté humaines comme transcendant à l'individu. C'est ce que saint Thomas a nettement vu : admettre, par exemple, l'unicité

de la volonté pour tous les hommes, c'est ruiner toute responsabilité personnelle. Avec une grande précision, M. V. résume les arguments avancés par Averroès en faveur de sa thèse et la réponse qu'y fit saint Thomas au cours de ses divers écrits, spécialement dans la *Summa contra Gentiles*. Ce faisant, saint Thomas est persuadé d'être le fidèle interprète d'Aristote, comme aussi de Thémistius et de Théophraste. Comment savoir, se demande saint Thomas, que l'activité intellectuelle et volitive appartient à l'homme individuel ? Par le seul moyen de l'expérience immédiate que chacun de nous a de son activité intellectuelle. En cette opposition à Averroès, note judicieusement M. V., saint Thomas parle en philosophe, non en théologien. O. L.

3122. B. Duroux O. P. *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin.* Pars dissertationis ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. — Fribourg (Suisse), Imprimerie Saint-Paul, 1956 ; in 8, VIII-81 p. Fr. 5.

Cette partie de la thèse de doctorat du P. D. a déjà été publiée sous forme d'articles et recensée ici (voir *Bull.* VII, nos 1499, 1500 et 2191). On a ajouté dans cette édition en un volume l'« Index de la thèse entière » et une bibliographie (p. V-VIII). F. V.

3123. F. E. Crowe S. J. *Complacency and Concern in the Thought of St. Thomas.* — Theological Studies 20 (1959) 1-39, 198-230, 343-395.

Cette intéressante étude est un exposé doctrinal, occasionné surtout par la thèse de A. Nygren sur l'*agapè* et l'*eros*. Mais, comme l'auteur s'appuie sur les textes de saint Thomas, l'historien des doctrines se doit de la signaler rapidement. A vrai dire, c'est là un thème classique dès l'origine de la spéculation chrétienne. Celle-ci a toujours distingué entre l'amour intéressé du bonheur ou de la récompense, contenu dans l'acte d'espérance, et l'amour désintéressé de complaisance qu'est l'acte de charité, et de tout temps on s'est demandé comment les concilier dans la conduite de la vie. Pour situer le problème moral dans la théologie de saint Thomas, on distingue d'ordinaire deux moments : nous sommes sortis de Dieu (*Ia pars* de la Somme théologique) et nous devons retourner à Dieu (*IIa pars*). Le P. C. propose une autre distinction, à vrai dire semblable à celle-ci : distinguons l'activité de l'intelligence, qui a pour objet ce que nous recevons de Dieu, *in via receptionis*, et l'activité de la volonté, qui se meut vers Dieu, *in via motionis*. Et par cette dernière activité, nous sommes en morale. Ici on distinguera l'amour de complaisance, *complacentia boni*, attitude passive à l'égard de ce que nous recevons de Dieu, et l'amour de concupiscence, *intentio boni*, attitude active de la volonté, qui se meut vers la conquête de Dieu. L'amour de complaisance est une adhésion au bien, indépendante de tout désir, et l'amour de concupiscence est avant tout un désir et la poursuite du bonheur. Comment les concilier ? Le P. C. recourt à la notion de saint Thomas sur la raison pratique ; car celle-ci est à la fois active, puisqu'elle nous dirige vers l'accomplissement du bien, et passive, puisqu'elle est elle-même mue par l'amour de la fin.

Je n'ai fait que relever quelques thèses d'un travail où abondent les idées personnelles et pénétrantes et qui doit retenir l'attention des théoriciens de la morale. Mais sont-elles toutes l'expression fidèle de la pensée de saint Thomas ? Sans doute le moraliste a toujours avantage à s'appuyer sur des textes de grands maîtres ; et tel est le cas ici en ce qui concerne, par exemple, le rôle de la raison pratique. Mais l'historien de la morale doit se demander si cette notion de raison pratique a été utilisée par saint Thomas dans le sens que lui accorde le théoricien.

Quand il s'agit de concilier les deux espèces d'amour, une solution s'impose, admise par tous les moralistes chrétiens, y compris saint Thomas : la complaisance dans la fin acquise par le choix de la volonté (*electio*) est le résultat de l'amour de charité : l'amour désintéressé est la source authentique du vrai bonheur sur terre et au ciel ; la *fruitio* est l'effet automatique de la charité. Or, dans ce mode de conciliation entre les deux amours, la raison pratique, définie comme l'a fait saint Thomas, reste étrangère. Celle-ci en effet organise l'acte moral ; elle part de l'*intentio finis* pour aboutir au choix de la volonté (*electio*) qu'elle dirige ; et elle cesse de s'exercer dès que ce choix s'exécute : la complaisance en cette réalisation, *fruitio*, ne relève aucunement de la raison pratique. L'historien, relisant les textes de saint Thomas sur la raison pratique, devra sans doute conclure que le saint docteur n'a pas songé à utiliser ce concept pour concilier les deux espèces d'amour. O. L.

3124. U. Degl'Innocenti O. P. *Cristo nella teologia di S. Tommaso* (Arbor vitae, Piccola biblioteca teologica, 4). — Rovigo, Istituto Padano di Arti grafiche, 1958 ; in 12, 159 p. L. 500.

Ce petit volume, dénué de prétention scientifique et rarement alourdi de citations, est cependant d'une qualité que recommande la personnalité de son auteur. Se basant sur le traité du Christ que contient la *IIIa Pars* de la Somme théologique, le P. Degl'I. examine les questions habituelles de la christologie thomiste : convenance de l'incarnation, sa nécessité, son motif, l'union hypostatique, la figure morale du Christ, sa liberté, sa physionomie intellectuelle et son humanité. L'exposé est clair, volontiers attentif aux discussions d'école relatives à ces questions, attentif aussi à l'enseignement des derniers papes. F. V.

3125. M. V. Wolfer. *The Prayer of Christ According to the Teaching of St. Thomas Aquinas*. An Abstract of a Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Second Series, 105). — Washington, Catholic University of America Press, 1958 ; in 8, x-64 p. Dl. 0.75.

L'ensemble de cette thèse (dont on peut trouver des copies intégrales à la John K. Mullen Library de l'Université catholique de Washington) étudie la doctrine de saint Thomas sur la prière du Christ, et en particulier la question de savoir s'il était possible et nécessaire au Christ de prier, la nature de cette prière et la prière du Christ glorifié. Ces chapitres se trouvent résumés ici ; seul le Ve, sur l'efficacité de la prière du Christ, est publié *in extenso*. L'auteur s'appuie surtout sur la Somme théologique, *IIIa Pars*, q. 21, et plus d'une fois sur les commentaires scripturaires. F. V.

3126. I. T. Eschmann O. P. *S. Thomas Aquinas on the Two Powers*. — Mediaeval Studies 20 (1958) 177-205.

Le P. E. s'attache à deux textes apparemment contradictoires de saint Thomas sur les deux pouvoirs, textes qui n'ont cessé d'intriguer les théologiens. Au dernier article de son Commentaire sur le livre II des Sentences, on lit : *in spiritualibus magis est oboediendum potestati spirituali quam saeculari* ; mais, tout de suite après : *in his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis oboediendum potestati saeculari quam spirituali*. D'autre part, dans l'opuscule *De regimine*

principum (1265-66), l'organisation de la vie terrestre en vue de la vie éternelle est confiée non point aux rois de la terre, mais au sacerdoce et principalement au pape, *cui (Romano pontifici) omnes reges populi christiani oportet esse subditos.* Le P. E. constate avec étonnement que les historiens ne se sont pas demandé si dans la tradition scolaire antérieure les deux opinions n'avaient pas été admises. Or l'enquête est concluante : la thèse du Commentaire des Sentences a été prônée par le grand décrétiste Huguccio : *in spiritualibus papa maior est imperatore; imperator maior papa in temporalibus.* Et ailleurs : *imperator gladium non habet ab apostolica (potestate).* Quant à la thèse du *De regimine principum*, on la rencontre dans l'école franciscaine du temps, dans la Somme théologique dite d'Alexandre de Halès, chez saint Bonaventure et Robert Grosseteste, affirmant que les différentes autorités doivent être réduites à une seule en laquelle réside le gouvernement de l'ensemble. Pour résoudre le problème, on pourrait peut-être dire que le *De regimine principum* n'est pas authentique. Le P. E. montre que l'authenticité est garantie et que d'ailleurs la thèse de cet opuscule se retrouve en d'autres ouvrages de saint Thomas : dans le Commentaire sur le livre IV des Sentences, comme aussi en plusieurs endroits de la *IIa IIae* de la Somme théologique.

On ne peut que féliciter le P. E. de cette enquête loyale, où se révèle une connaissance parfaite de la littérature des XIIe et XIIIe siècles. Je voudrais simplement poser deux questions. Saint Thomas a-t-il connu la *Summa* de Huguccio (vers 1188) ? Cela n'est pas certain. Mais on peut se demander si saint Thomas n'a pas lu un autre décrétiste qui aurait repris la thèse du grand canoniste de Ferrare ? Après 1215, Jean le Teutonique a publié sa *Glossa ordinaria*, où, pour une question du moins (celle du *ius naturale*), il cite abondamment Huguccio ; et à son tour Albert le Grand a utilisé la *Glossa ordinaria*. Seconde question : le P. E. remarque que la thèse du *De regimine principum* se lit déjà au livre IV du Commentaire des Sentences. De fait, saint Thomas, se basant d'ailleurs sur Aristote, met en avant le principe de la *reductio ad unum* des différents pouvoirs. Ne pourrait-on pas supposer que, dès ce moment (vers 1257), un revirement se fit dans la pensée du saint docteur, conforme à la tradition franciscaine et préparant la thèse du *De regimine principum* et des derniers écrits ?

O. L.

3127. A. Adam. *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin* (Freiburger theologische Studien, 73). — Freiburg i. Br., Herder, 1958 ; in 8, xi-132 p. Mk. 8.80.

M. A. cite abondamment les textes en notes, dans leur original latin. Il décrit ainsi les divers aspects que passe en revue la théologie thomiste de la confirmation : son existence comme sacrement, son origine, sa place dans l'économie sacramentelle, ses rites, ses effets (caractère et grâce), son ministre, sa nécessité et son sujet. Une riche bibliographie ouvre le volume. Le sujet que M. A. a étudié consciencieusement n'a pas encore été traité, semble-t-il, de manière aussi complète, et la valeur de son travail vient de la place exceptionnelle que prit saint Thomas dans l'histoire théologique de ce sacrement. L'auteur a pu bénéficier de nombreuses recherches de détail sur la scolastique du XIIIe siècle. Sa synthèse garde cependant la valeur d'un travail original. F. V.

3128. S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. L'eucharistie.* T. I : *3a, questions 73-78.* Traduction française par A.-M. Roguet O. P. — Paris, Éditions du Cerf, 1960 ; in 12, 444 p. Fr. 9.90.

Texte latin et traduction française du P. R. de la *IIIa pars*, q. 73-78 (première partie du traité de l'eucharistie). Conformément à la technique de la collection, le P. R. éclaire le texte par des notes explicatives (telle la distinction entre *sacramentum tantum*, *res et sacramentum* et *res tantum*) et par d'excellentes notes doctrinales plus étendues (en l'occurrence, sur la structure sacramentelle de l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation et la forme sacramentelle). O. L.

3129. V. Cauchy. *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas* (Philosophie et problèmes contemporains). — Montréal, Éditions Fides, 1958 ; in 8, 126 p.

Cet ouvrage se fait remarquer d'emblée par le soin donné à l'enquête documentaire : les innombrables citations de saint Thomas révèlent une intimité manifeste avec sa pensée, quoique l'auteur ait négligé de reproduire les textes latins et de tenir compte de leur ordre chronologique. On remarque aussi que l'étude spéculative entreprise par M. C. — le plan de son travail est celui d'un exposé systématique — a voulu s'appuyer sur une base doctrinale aussi large que possible, en partant d'un examen approfondi de la volonté divine et de la contingence du monde. L'auteur est ainsi amené à discuter notamment des thèses bien connues du P. H. de Lubac (voir *Bull.* V, nº 724), de M. W. O' Connor (voir *Bull.* VI, nºs 1494-1495) et du P. E. Brisbois (et non Brisebois, comme M. C. s'obstine à orthographier son nom ; voir *Bull.* IV, nº 1669). La position de M. C. concernant la pensée de saint Thomas tient dans les lignes suivantes : « Il y a dans la nature humaine un désir naturel de bonheur. Dieu peut nous élever à la jouissance d'une fin plus haute pourvu qu'Il supplée à nos déficiences naturelles ; la foi nous enseigne qu'Il l'a fait. Mais, puisqu'il est impossible d'avoir deux fins ultimes différentes, notre désir naturel de bonheur ne peut être satisfait désormais que par la vision béatifique. Ce désir se transforme donc, dans l'ordre surnaturel où nous vivons, en un désir implicite de la vision béatifique. Cette béatitude comble toutes nos aspirations. Mais elle dépasse tellement nos capacités naturelles qu'il appartient à la seule libéralité divine de nous la faire obtenir et même de nous la faire désirer » (p. 120). F. V.

3130. L. B. Gillon O. P. *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*. — Angelicum 36 (1959) 263-286.

La morale de saint Thomas peut-elle se présenter comme une morale de l'imitation du Christ ? Le P. G. apporte d'utiles précisions en vue de dissiper certaines équivoques. Le terme « imitation » peut être pris en un sens statique : la créature est une imitation de la perfection de Dieu ; ou dans un sens dynamique : agir à l'imitation du Christ. Tout chrétien doit imiter le Christ ; il l'imite dans la pratique de la charité. Saint Thomas a évidemment recommandé cette manière d'imiter le Christ. Mais il s'agit ici d'autre chose, à savoir d'intégrer la science de la théologie morale dans la christologie. La Somme théologique envisage l'acte humain à l'état singulier et elle ne demande pas que la considération de l'exemplaire qu'est le Christ doive intervenir dans chaque acte humain. Et de même l'imitation du Christ ne constitue pas le principe premier de la théorie morale de saint Thomas. Cependant, pour le saint docteur, les structures de la vie surnaturelle sont essentiellement déiformes et l'intervention de l'humanité du Christ appartient à l'ordre de la causalité instrumentale. On peut donc dire que le Christ en son humanité est partout plus ou moins présent dans la morale de saint Thomas. O. L.

3131. G. Gilleman S. J. *The Primacy of Charity in Moral Theology.* Translated from the second French edition by W. F. Ryan S. J. and A. Vachon S. J. — Westminster (Maryland), Newman Press, 1960 ; in 8, xxxviii-420 p. Dl. 5.50.

Traduction de la deuxième édition parue en 1954. Voir la recension *Bull.* VI, n° 2203.

3132. J. E. Naus S. J. *The Nature of the Practical Intellect According to Saint Thomas Aquinas* (Analecta Gregoriana, 108). — Roma, Pont. Università Gregoriana, 1959 ; in 8, 220 p. L. 3000.

Il faut remercier le P. N. d'avoir abordé un sujet trop négligé de nos jours. On parle beaucoup du primat de la charité en morale. L'expression doit être maintenue, pourvu qu'on l'entende d'un primat d'action ; mais il faut aussi parler d'un primat de direction. Or c'est la foi qui dirige l'action, non pas la foi théorique, mais la foi pratique, laquelle, dans l'ordre surnaturel, correspond à la « raison pratique » dans l'ordre naturel. Or le sens de « raison pratique » s'est oblitéré au cours des siècles derniers parce qu'on a trop souvent attribué à la volonté ce qui, chez saint Thomas, était le fait de la raison pratique. Il importait donc de définir exactement celle-ci, d'après les écrits même du saint docteur. C'est ce qu'a fait le P. N. en une dissertation très fouillée, montrant comment l'épithète de spéculatif et de pratique s'applique à la faculté intellectuelle, à la science, aux vertus et enfin aux actes. Si, dans ses premiers écrits, saint Thomas voyait dans la faculté intellectuelle spéculative et dans la faculté pratique deux facultés réellement distinctes, dans ses derniers écrits, il n'y vit qu'une seule faculté douée de deux fonctions. Quant à la science spéculative et à la science pratique, saint Thomas estime que la première atteint l'universel, tandis que la seconde vise le contingent, le concret, à savoir l'acte particulier. De ce chef la science morale est une science pratique. Que dire ensuite des vertus ? Les vertus sont multiples : défilent successivement les vertus morales et leur rapport avec la prudence, les vertus intellectuelles (*intellectus principiorum, scientia, sapientia*), l'art, la foi, et surtout la prudence (comparée à l'art, à la science, à la volonté, et considérée dans ses parties subjectives et potentielles). Après les vertus, il est normal d'étudier les actes eux-mêmes qui en dérivent : les actes purement spéculatifs, les actes *secundum quid* spéculatifs et *secundum quid* pratiques, les rapports entre ces actes et la volonté, et enfin le processus psychologique de l'acte humain depuis l'intention première jusqu'à l'exécution. On voit avec quel soin le P. N. a envisagé tous les aspects de la question. On eût désiré une analyse plus poussée du libre arbitre, « libre » par la volonté et « arbitre » par le jugement pratique.

La tâche entreprise par le P. N. était ardue. Et la difficulté vient de l'exposé de saint Thomas dans la *I^{a} II^{ae}*, q. 8-17 où l'on est tenté de voir le fondement psychologique des diverses précisions nécessaires pour la solution des problèmes d'aujourd'hui concernant la moralité. Or tout le monde sait que la succession des éléments qui constituent l'acte humain n'est pas une succession chronologique. On voit aisément que, dans ce groupe de questions, saint Thomas a voulu concilier les textes de saint Augustin, d'Aristote, de Jean Damascène et de Némésius, et qu'ainsi il a dissocié le *iudicium practicum* d'Aristote et l'*imperium* de Némésius. On constate de même que saint Thomas n'y souligne pas assez l'influence capitale de l'*intentio*, au point qu'un thomiste comme A.-D. Sertillanges l'entendait d'une simple velléité. Quant à l'*imperium*, le saint docteur, au cours de ses écrits, y voyait indifféremment un acte de raison pratique et

de volonté (voir de nombreuses références dans *Psychologie et morale aux XII*e *et XIII*e *siècles*, t. III, p. 563, n. 2 et 3). Saint Thomas ne s'est pas posé ces questions avec la précision qu'exige la problématique d'aujourd'hui. De là, pour l'historien, la nécessité d'interpréter saint Thomas, c'est-à-dire de mieux définir les termes. Le P. N. s'y est attaché consciencieusement ; il me paraît y avoir pleinement réussi. O. L.

3133. A. Sferrazza S. J. *La libertà umana sotto l'influsso di forze esterne.* — Divus Thomas 81 (1960) 173-189.

Le P. S. rappelle en termes précis la position de saint Thomas d'Aquin sur les influences que le libre arbitre de l'homme subit du dehors. Dieu est la cause première, indispensable, qui meut les êtres selon leur nature et donc respecte la liberté humaine. Les purs esprits peuvent agir indirectement, sur les sens externes et internes, sur l'intelligence, sur la volonté, laquelle conserve sa liberté. Les forces cosmiques (les astres) enfin peuvent intervenir, mais la volonté peut leur résister et faire triompher la raison sur la matière. O. L.

3134. P. M. Van Overbeke O. P. *Droit et morale. Essai de synthèse thomiste.* — Revue thomiste 58 (1958) 285-336, 674-694.

La philosophie du droit fait-elle partie de la philosophie morale ? Saint Thomas d'Aquin ne se posait même pas la question ; c'était là une évidence, car le droit est l'objet de la justice, laquelle est une vertu morale. Mais le problème s'est posé, depuis le temps où l'on a donné au terme « droit » le sens subjectif de faculté morale d'ordonner une chose à soi-même. Le P. V. O. estime qu'il faut en revenir à la thèse thomiste, qui est la négation du subjectivisme et de l'idéalisme modernes. Si nous signalons ici cette étude d'intention nettement doctrinale, c'est pour relever l'interprétation que le P. V. O. donne des textes thomistes, interprétation qui s'inspire d'ailleurs de ses deux remarquables études sur la notion de droit et celle du droit naturel chez saint Thomas (voir *Bull.* VIII, nos 812-813). En tout ceci le savant exégète souligne le caractère moral de ces deux notions fondamentales : l'ordre juridique ne se conçoit qu'en fonction de l'ordre moral. Chemin faisant, le P. V. O. s'est demandé si saint Thomas a conçu le droit au sens subjectif. La réponse est nettement négative (p. 304-311). Le P. V. O. se montre au surplus fort averti de la littérature du sujet : tout au long de son étude, il produit une foule de citations d'auteurs qui, de nos jours, ont traité de la philosophie du droit. O. L.

3135. V. de Couesnongle O. P. *La notion de vertu générale chez saint Thomas d'Aquin.* — Revue Sciences philos. théol. 43 (1959) 601-620.

Le P. de C. a été bien inspiré de rassembler en faisceau les vertus que saint Thomas appelle « générales », entendez générales *secundum virtutem*, c'est-à-dire selon l'influence qu'elles exercent sur d'autres vertus. Ces vertus sont la justice générale, la religion, la magnanimité, l'obéissance, la prudence et la charité. Cependant le P. de C. distingue les trois premières des trois dernières. Les trois premières sont certes des vertus spéciales, car chacune d'elles a un objet bien délimité : la justice générale porte sur le bien commun, la religion sur le culte à rendre à Dieu, la magnanimité sur les grandes actions dignes de grands honneurs. Mais elles ont aussi une influence sur l'ensemble de la vie vertueuse, car la vertu générale ordonne les autres vertus à sa propre fin. Concernant les vertus d'obéissance, de prudence et de charité, le P. de C. note que,

pour que l'obéissance soit strictement une vertu générale, il faudrait que tous les actes des différentes vertus soient l'objet de préceptes ; or il n'en est rien. Quant aux vertus de prudence et de charité, elles sont plus que des vertus générales ; elles sont plutôt des vertus super-générales, car leur influence est nécessaire pour toute action vertueuse.

A la lecture de cet exposé, si bien charpenté, l'historien se demandera peut-être si la répartition entre ces deux groupes de vertus générales ne dépasse pas la pensée de saint Thomas. En la matière, celui-ci n'avait rien à découvrir : une tradition ferme avait attribué le rôle de « vertu générale » à chacune des six vertus signalées. Le P. R.-A. Gauthier a rappelé cette tradition pour la vertu de magnanimité (voir *Bull.* VI, n° 982) ; nous l'avons fait concernant les vertus de religion, de justice générale et de prudence (*Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, t. III, 1949, p. 255-326). Quant à la charité, toute la tradition théologique y avait vu la « forme de toutes les vertus ». Et au sujet de l'obéissance, toute la tradition monastique voyait le constitutif formel de la vie religieuse dans le vœu d'obéissance, qui conférait à tous les actes du moine le mérite d'autant de moyens pour prouver la soumission de l'âme à Dieu. Saint Thomas, fidèle à la tradition, se devait d'accorder à ces six vertus le titre de « vertu générale ». Mais évidemment avec des nuances. La notion de « vertu générale » était donc une notion analogique, s'appliquant plus ou moins parfaitement à chacune d'elles. Et le problème se posait : quel genre d'influence, de causalité faut-il leur attribuer ? Une causalité formelle, efficiente ou finale ? La cause formelle est la plus pénétrante de toutes les causes, puisqu'elle constitue l'être dans sa nature ; or c'est la vertu de prudence qui joue ce rôle : saint Thomas n'a cessé de proclamer après Aristote que c'est la prudence qui confère une valeur de vertu aux actes humains. La causalité finale s'attribue aux autres vertus ; car elles orientent toute la vie vertueuse vers la fin qui leur est propre : bien commun, culte rendu à Dieu, culte de la grandeur humaine, soumission de toute la vie au bon vouloir divin, amour de Dieu. Sans doute, dans ses derniers écrits, saint Thomas attribue à la charité le rôle de cause efficiente ; mais pour lui une cause n'est efficiente que grâce à l'attraction qu'exerce sur elle la cause finale. Je ne puis qu'effleurer un sujet qui mériterait de plus amples développements. O. L.

3136. G. F. Rossi. *La concordanza tomista « Pertransibunt », la concordanza tomista « Articuli » e appunti a critiche del « Bulletin thomiste ».* — Divus Thomas 79 (1958) 267-276.

M. R. retrace dans le détail l'histoire de la controverse concernant l'authenticité thomiste des deux écrits *Pertransibunt plurimi* et *Articuli in quibus frater Thomas melius dixit in Summa quam in Scriptis.* Dans sa recension d'un article du P. R. (voir *Bull.* VII, n° 2687), parue dans le *Bulletin thomiste* 9 (19-4-56) 935-943 (voir *Bull.* VIII, n° 823) le P. R.-A. Gauthier rejetait l'authenticité thomiste des deux écrits prônée par M. R. Celui-ci rencontre les arguments du P. G. et continue à défendre énergiquement l'authenticité thomiste des deux opuscules. O. L.

3137. C. Molari. *Peccato originale e immacolata concezione in alcune questioni di Gerardo d'Abbeville (†1272) in relazione alla dottrina tomista (Paris Bibl. Nat. lat. 15906).* — Studia Patavina 7 (1960) 255-308.

M. M. expose d'abord ses doutes concernant l'authenticité d'une question sur l'immaculée conception (*Paris Nat. lat. 16405*) que Mgr P. Glorieux attribuait jadis à Gérard d'Abbeville (voir *Bull.* I, nº 495). Il a trouvé au contraire un exposé authentique sur le péché originel et l'immaculée conception dans le commentaire de Gérard sur le livre III des Sentences, d. 3, conservé dans *Paris Nat. lat. 15906* (exposé qui nous a échappé lors de notre enquête sur l'histoire du péché originel depuis saint Anselme jusqu'à saint Thomas, reproduite dans *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. IV, p. 9-280). M. M. édite les parties utiles de cet exposé, qui se lit en ce manuscrit f. 39rb-42rb, et en tire les conclusions suivantes. Pour le péché originel, Gérard s'en tient dans l'ensemble à la position augustinienne du temps : le *péché* originel est transmis par la concupiscence actuelle ; quant à la nature même du péché originel, il ne parle pas seulement de concupiscence mais, s'inspirant de certaines théories en cours, il ajoute que le péché originel est en outre une *culpa*, un *reatus*, une *macula*. Quant à l'immaculée conception, Gérard reste dans le sillon de l'école de Paris, qu'il résume en ces termes : *Virginis conceptio ratione conceptibilitatis nec est celebris nec est venerabilis*. Pour donner vie à son exposé, M. M. a eu soin d'intégrer la doctrine de Gérard d'Abbeville dans la théologie du XIIIe siècle et de la confronter avec celle de saint Thomas. Cette monographie très soignée apporte un heureux enrichissement à l'histoire de ces doctrines et doit retenir notre attention. O. L.

3138. L. Gatto. *Il pontificato di Gregorio X, 1271-1276* (Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici, 28-30). — Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1959 ; in 8, IV-259 p. L. 2700.

Cette solide monographie relève plutôt de l'histoire externe de l'Église. M. G. résume d'abord la situation au cours des trois années de la vacance du siège apostolique qui aboutit, le 1er septembre 1271, à l'élection de Théobald Visconti. Né en 1210, le futur pape Grégoire X avait probablement étudié à Paris entre 1248 et 1252, il avait été chanoine de Lyon, archidiacre de Liège, et était avec Édouard, prince royal d'Angleterre, à Saint-Jean d'Acre quand il fut élu. Il s'intéressa au projet d'une nouvelle croisade, qui d'ailleurs n'eut pas lieu. Lors du conflit entre Rodolphe de Habsbourg et Alphonse de Castille prétendant tous deux à la dignité impériale, il prit parti pour le premier. Dès le début de son pontificat, Grégoire X convoqua un concile œcuménique, qui s'ouvrit à Lyon le 1er mai 1274. L'objectif était triple : porter secours aux chrétiens de la Terre sainte, réformer le clergé, faire cesser le schisme grec. Il notifia la convocation du concile à Michel VIII Paléologue, empereur grec de Constantinople. A l'occasion du concile, il créa plusieurs cardinaux, parmi lesquels saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise, qui furent les prédicateurs officiels. Étaient en outre présent au concile, saint Albert le Grand, Pierre d'Espagne (le futur Jean XXI), Étienne Tempier, Odon Rigaud, Humbert de Romans, Jean de Verceil. Saint Thomas, convoqué lui aussi, mourut avant d'atteindre Lyon. Le concile provoqua quelques rapports : le *Liber de recuperatione Terrae Sanctae*, la *Collectio de scandalis*, l'*Opus tripartitum* de Humbert de Romans et la *Lettre* de l'évêque d'Olmütz. Le canon 1 proclama la procession du Saint-Esprit, *qui a Patre Filioque procedit*, formule qu'adoptèrent les délégués de l'Église grecque. O. L.

3139. Pedro Hispano. *Exposição sobre os livros do Beato Dionisio Areopagita (Expositio librorum Beati Dionysii)*. Fixação do texto, prólogo,

introdução e notas do M. ALONSO S. J. — Lisboa, Instituto de alta cultura, Centro de estudos de psicologia e de história da filosofia, 1958 ; in 8, LXIX-682 p.

Pierre d'Espagne, né à Lisbonne entre 1210 et 1220, initié à la médecine à Salerne, étudia ensuite à Paris, puis professa à Sienne ; en 1276 il devint pape sous le nom de Jean XXI. Il est bien connu par son commentaire sur le *De anima* d'Aristote, édité aussi par le P. A. (voir *Bull.* V, nº 205), et surtout par ses *Summulae logicales* (voir *Bull.* VI, nº^s 860-861). Mais beaucoup ignorent encore qu'il composa tout un commentaire sur le Pseudo-Denys. Le même P. A. en publie une édition basée sur *Clm 7983*, f. 1-132 (XIIIe s.) et *Besançon 167*, f. 24-69 (XIVe s.). Cette édition suit l'ordre du manuscrit de Munich, à savoir la Hiérarchie angélique, la Hiérarchie ecclésiastique, les Noms divins, la Théologie mystique et les lettres du Pseudo-Denys. Le P. A. a fait suivre ces textes de l'édition courante de l'*Extractio* de Thomas Gallus. C'est qu'en effet une étroite parenté littéraire relie les deux ouvrages. Pierre d'Espagne suit la traduction de Jean Sarrazin, et non celle de Scot Érigène. L'authenticité de son commentaire est certaine : le P. A. le prouve abondamment en confrontant nombre d'exposés identiques avec ceux du commentaire de Pierre d'Espagne sur le *De anima* signalé ci-dessus. O. L.

3140. H. SCHIPPERGES. *Der Stufenbau der Natur im Weltbild des Petrus Hispanus.* — Gesnerus 17 (1960) 14-29.

Pierre d'Espagne ou de Portugal, le futur Jean XXI, est surtout connu par ses *Summulae logicales* et son *Thesaurus pauperum.* Ses ouvrages de médecine, — il fut professeur au *studium generale* de Sienne pendant une dizaine d'années, — lui valurent aussi au moyen âge la réputation de *summus medicorum monarcha.* M. Sch. extrait des trois volumes édités par le P. M. Alonso (voir *Bull.* IV, nº 1741 ; V, nº 205 ; VII, nº 649) : *Scientia libri de anima* (1441), *Commentarium in De anima* (1444), *Expositio libri de anima* (1452), une esquisse de sa philosophie naturelle. Celle-ci, basée sur la *via experimenti,* se rattache plutôt aux sciences de la nature et il nous suffit ici d'indiquer que M. Sch. touche en passant à la question de l'union de l'âme et du corps et aux sources de la métaphysique de la lumière. H. B.

3141. J. FERREIRA O. F. M. *Presença do Augustinismo avicenizante na teoria dos intellectos de Pedro Hispano.* Pars dissertationis (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas philosophiae, Theses ad lauream, 39). — Braga, Editorial franciscana, 1959 ; in 8, 50 p.

On sait maintenant, grâce à l'édition critique donnée par le P. M. Alonso S. J., que Pierre d'Espagne († 1277) a commenté le *De anima* d'Aristote. Avant d'exposer sa théorie sur l'intellect, le P. F. rappelle ce qui a été dit, ces derniers temps, sur l'avicennisme latin, l'augustinisme avicennisant, l'aristotélisme éclectique. Son but est de préciser l'influence d'Avicenne sur la pensée de Pierre d'Espagne. A cet effet, il définit d'abord la position de celui-ci sur l'intellect possible : faculté de l'âme destinée à recevoir d'une part les impressions que procurent les sens, d'autre part les impressions que procure l'intellect agent concernant ce qui dépasse l'âme. De son côté l'intellect agent est aussi une faculté de l'âme, qui abstrait et actualise les formes de l'intellect possible et nous conduit à la contemplation des substances séparées. Cet intellect agent est triple. Dieu nous faisant atteindre les êtres qui dépassent la puissance de

l'intellect, ensuite l'intelligence séparée qui intervient par certaines révélations, enfin l'intellect inhérent à l'homme, celui dont on a parlé plus haut. Le P. F. peut donc déceler un certain syncrétisme chez Pierre d'Espagne : d'une part, il reprend la théorie d'Aristote sur l'intellect possible et l'intellect agent et leur intervention dans la connaissance des choses terrestres ; d'autre part, il emprunte à l'augustinisme avicennisant sa théorie sur l'intellect séparé et la connaissance des substances supraterrestres. O. L.

3142. W. Breuning. *Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Strassburg* (Trierer theologische Studien, 10). — Trier, Paulinus-Verlag, 1959 ; in 8, xvi-272 p. Mk. 23.80.

Le maître dominicain Ulric de Strasbourg († v. 1278) a composé une somme *De summo bono libri VI*. Le livre VI est consacré à l'Esprit-Saint et à ses dons. Le *tractatus* 1 de ce livre s'occupe du premier des dons, à savoir la justice originelle (*gratia innocentiae*) accordée à Adam, et à la perte de cette justice par le péché originel. Le premier soin de M. B. a été d'éditer ce *tractatus* 1, resté inédit. L'édition est faite d'après 6 manuscrits et selon les normes adoptées par Mgr B. Geyer dans son édition des œuvres de saint Albert le Grand (c'est-à-dire apparat critique complet pour le chapitre 1 et réduit ensuite aux variantes les plus importantes). Cette édition se lit à la fin du volume, p. 219-259. A vrai dire, M. B. eût pu tout aussi bien l'éditer au début ; car toute sa monographie suit pas à pas (à une exception près) le texte du maître. D'abord l'étude de la justice originelle : connaissance et état de grâce, perfection de la vie corporelle d'Adam, nature de sa volonté libre pouvant opter entre le bien et le mal, diverses questions secondaires, telle celle du bonheur d'Adam au paradis. Ensuite, l'étude du péché d'Adam, du péché originel qui en est la conséquence, les propriétés du péché originel, sa rémission, la justice divine mise en cause en raison des sanctions du péché originel. En vue de mieux saisir l'originalité d'Ulric, M. B. a exposé, pour chacun des points de doctrine, ce qu'en avaient dit les précurseurs immédiats : Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise et subsidiairement Odon Rigaud. Sans doute, M. B. a-t-il pu bénéficier des recherches entreprises par d'autres historiens, mais il a tenu à refaire lui-même le travail. Notons enfin qu'à la suite de chaque chapitre, il en donne un substantiel résumé. Bref il a tout fait pour rendre la lecture de son livre aisée, utile et agréable, et il a réussi.

A l'occasion de cette publication, on pourrait peut-être traiter l'un ou l'autre problème de chronologie. Au sujet des questions *De malo* de saint Thomas, M. B. estime invraisemblable qu'Ulric ait utilisé ces questions disputées (p. 215). Le même problème se pose au sujet de la *Ia IIae* de la Somme théologique, où saint Thomas reprend la question du péché originel. On sait qu'Ulric a été provincial d'Allemagne de 1272 à 1277 ; c'est donc sans doute avant 1272 qu'il a composé sa somme *De summo bono*. Mais c'est vers 1272 que saint Thomas a rédigé la *Ia IIae*. Y a-t-il parenté littéraire entre les deux écrits ? D'après Ulric, l'élément matériel du péché originel est la concupiscence et l'élément formel la privation de la justice originelle : thèse admise par Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin lui-même dans son Commentaire sur les Sentences (cf. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. IV, 1954, p. 224, 238, 248-249). Mais, dans la *Ia IIae*, saint Thomas en arrive à la thèse de saint Anselme faisant consister toute l'essence du péché originel dans la seule privation de la justice originelle et reléguant la concupiscence comme effet de cette privation. Or Ulric ne fait aucune allusion à cette thèse de la *Ia IIae*. C'est donc sans doute parce que cet ouvrage de saint Thomas n'existait pas encore. On

pourrait poursuivre ce même travail de confrontation pour d'autres points de doctrine concernant le péché originel lui-même. On situe d'ordinaire la somme *De summo bono* d'Ulric d'une manière imprécise, entre 1262 et 1272. On pourrait peut-être préciser davantage et la mettre plus nettement l'une ou l'autre année avant 1272. M. B. devrait se charger de ce problème d'histoire littéraire.

O. L.

3143. M. Gielb. *La date d'un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le Traité de l'âme d'Aristote (Oxford, Merton College 275, fol. 108r-121v).* — Revue philos. Louvain 58 (1960) 529-556.

M. F. Van Steenberghen a jadis découvert dans *Oxford Merton Coll. 275* un commentaire sur les deux premiers livres du *De anima* (voir *Bull.* II, no 1127) ; il estimait que cet écrit utilisait le *De unitate intellectus* de saint Thomas et peut-être aussi le *De plurificatione possibilis intellectus* de Gilles de Rome. M. G. reprend, avec un soin extrême, l'étude de cet anonyme en vue de lui assigner une date. Il est d'abord tout à fait certain qu'il utilise le *De unitate* de saint Thomas ; mais d'autre part, il est antérieur au *De plurificatione* de Gilles de Rome. Or le *De unitate* est de 1270 et le *De plurificatione* des années 1273-1275. On est donc amené à situer le commentaire d'Oxford entre 1270 et 1275 ; peut-être même serait-il de 1270. O. L.

3144. Procli Diadochi *Tria opuscula (De providentia, libertate, malo).* Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Edidit H. Boese (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1). — Berlin, W. de Gruyter, 1960 ; in 8, xxxi-343 p. Mk. 78.

Ces trois traités de Proclus, connexes par le sujet, sont perdus en grec ; seule la version latine exécutée en 1280 à Corinthe par Guillaume de Moerbeke en conserve le texte intégral. Jusqu'ici on connaissait quelques fragments du texte grec par des citations de Philopon, de Lydus, du Pseudo-Denys et de Psellos. M. B. nous apprend aujourd'hui que les trois traités de Proclus furent imités et suivis de très près par un nommé Isaac Sebastocrator (probablement frère d'Alexis Ier Comnène). C'est le Professeur L. G. Westerink de Emmen (Hollande) qui attira sur ces textes l'attention de l'éditeur. La découverte est d'importance, car Isaac a transcrit des pages entières de son modèle. Ses interventions se décèlent aisément : il s'agit surtout d'une expurgation systématique de tout ce qui aurait eu un relent d'hérésie (voir les exemples donnés p. XXII-XXIII). Grâce à Isaac la plus grande partie du texte grec peut être retrouvée. C'est pourquoi, en regard de la version latine, objet principal de l'édition, sont imprimés tous les fragments grecs connus, la très grande majorité provenant d'Isaac Sebastocrator.

Le texte latin nous est transmis par une douzaine de manuscrits, brièvement décrits p. XII-XIV. A vrai dire, cette description est un peu sommaire. Ainsi M. B. ne dit pas que *B* (*Bâle Univ. F. IV. 31*) contient également la traduction, due à Guillaume de Moerbeke, de l'*Elementatio physica* de Proclus, et on se demande pourquoi ce témoin, désigné par le sigle *K* pour l'*Elementatio*, est ici désigné par un sigle différent (voir *Bull.* VIII, no 1053). Il ne dit pas non plus que *O* (*Oxford Bodl. Digby 236*) contient en outre la traduction que Guillaume de Moerbeke a donnée du *Commentarium in Parmenidem de Proclus* (voir Bull. VII, no 2214). Ces indications ont pourtant leur intérêt, étranger, il est vrai, au point de vue strict de cette édition. Les manuscrits se répartissent

en deux familles (voir p. XVI-XVIII et *stemma* p. XIX). La première est répandue en Gaule et en Germanie ; son chef de file est *A* (*Paris Arsenal 473*, XIIIe-XIVe s.), où les trois traités de Proclus sont, en bloc, insérés parmi des œuvres de saint Augustin. La deuxième famille, répandue en Italie, a pour chef de file *V* (*Vat. lat. 4568*, XVe-XVIe s.). Ce témoin offre la précieuse particularité de porter en marge (V^m) des termes grecs, sous leur forme fléchie, provenant d'un manuscrit grec de Proclus. Ces notes marginales sont vraisemblablement dues à un lecteur de la version, qui a confronté le latin au grec et qui a eu d'ailleurs quelque peine à déchiffrer le grec. Ces *marginalia graeca* sont reproduits intégralement en appendice, p. 267-271. On regrettera que M. B. n'ait pas pensé à signaler, par un artifice typographique quelconque, les termes pour lesquels on a le contrôle d'un fragment grec. A la famille italienne se rattachent deux manuscrits altérés et glosés, qui dépendent d'un modèle florentin aujourd'hui perdu mais qu'a encore connu Marsile Ficin (voir p. XVII, n. 3) ; ce sont *S* (*Macerata Bibl. com. 5.3.D.30*, fin du XIVe s.) et *O*, dont il a été question plus haut (XIVe s.), qui contient les traités dans un ordre bouleversé et présente en propre beaucoup de modifications arbitraires. Ces deux témoins figurent dans l'apparat des variantes latines à titre documentaire, mais l'établissement du texte de la version repose exclusivement sur les deux chefs de file *A* et *V* ; en cas de doute, la préférence est accordée à *A*. Toutes les éditions précédentes reposent sur des copies, directes ou médiates, de *V*. La dernière, Cousin [2] (1864) a bien connu accessoirement deux témoins dérivés de *A*, mais déparés par des corrections et gloses postérieures. M. B. expose nettement (p. XXIII-XXVI) sa méthode d'édition du texte latin. Son texte est assorti de plusieurs apparats. I : *Apparatus fontium testimoniorumque*. Noter que, lorsque Proclus cite littéralement une de ses sources, cette citation est signalée dans le texte même (de la version aussi bien que des fragments) par l'emploi de caractères espacés. II : *Apparatus criticus versionis*, destiné à rendre compte des infidélités de la version par rapport au texte original de Proclus. En effet, comme toutes les traductions de Guillaume de Moerbeke, celle-ci vise à la littéralité ; satisfaisante, elle n'est cependant pas parfaite, en raison d'une exécution rapide (trois semaines) et de fautes dans l'exemplaire grec. Dans le texte latin, ces infidélités sont évidemment maintenues mais signalées par l'emploi du caractère italique. III : *Apparatus lectionum*, où l'on trouve aussi les doubles leçons, dues au traducteur lui-même qui hésita parfois entre deux termes. L'éditeur les distingue des variantes ordinaires en les dotant de l'astérisque.

Pour l'édition des fragments grecs, les citations de Philopon, Lydus, etc. sont reprises aux éditions critiques de ces auteurs (voir liste p. XXX-XXXI). Quant aux traités d'Isaac, ils sont conservés dans quatre manuscrits, dont un seul, *L* (*Vat. gr. 1773*, XVIe s.), a été accessible à l'éditeur. C'est la copie d'un manuscrit de Patmos, du XVIe s., aujourd'hui perdu, copie que M. B. estime suffisamment fidèle. Des trois autres, deux sont à Istamboul et un à l'Athos. Pour M. B. (p. XXIII), l'exemplaire grec de Proclus utilisé par Isaac est apparenté à celui sur lequel travailla Guillaume : lacunes et fautes communes. Peut-être l'exemplaire de Psellos était-il de la même famille. Mais l'exemplaire de Philopon était meilleur et plus complet. M. B. restitue, à travers l'utilisation d'Isaac, le texte original de Proclus. L'apparat grec signale non seulement les divergences entre l'exemplaire de Guillaume et celui d'Isaac de même que les leçons de V^m, mais aussi les libertés du traducteur et de l'imitateur par rapport à leur modèle.

Après l'édition de la version et des fragments, suivie de l'appendice consacré aux *marginalia graeca* de *V*, viennent un *index auctorum* (p. 275-277) et deux *indices verborum* : A) *Latinus et latino-graecus* (p. 279-324), B) *Graeco-latinus* (p. 325-343).

Les mérites de ce beau travail sont grands : distinction nette des divers problèmes, méthode saine, soin dans l'élaboration, clarté typographique exemplaire. F. P.

3145. H. D. Allen. *Christian Doctrine in the « General Estoria » of Alfonso X.* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 187.

La *General Estoria*, compilée pour Alphonse X le Sage vers 1272-84, s'est arrêtée à la fin de l'ère préchrétienne. Comme elle contient tout l'Ancien Testament on l'a souvent considérée comme une traduction de la Bible. Mais elle renferme aussi pas mal de matériaux tirés d'autres sources. M. A. examine son attitude générale vis-à-vis des doctrines chrétiennes et se demande si elle implique réellement une théologie de l'histoire. Sa réponse est plutôt négative. Les intentions apologétiques et polémiques sont étrangères au récit, qui ne vise qu'à collectionner objectivement les faits de l'histoire de l'humanité. H. B.

3146. S. H. Thomson. *A Further Note on Master Adam of Bocfeld.* — Medievalia et Humanistica 12 (1958) 23-32.

M. Th. a déjà étudié les écrits d'Adam de Bocfeld (voir *Bull.* V, no 324). Dans cette nouvelle note, il dresse la liste des 35 manuscrits présentement connus, indiquant soigneusement ce qu'en ont dit les auteurs qui s'en sont occupés. O. L.

3147. L. Bataillon O. P. *Adam of Bocfeld. Further Manuscripts.* — Medievalia et Humanistica 13 (1960) 35-39.

Le P. B. fait partie de la Commission léonine chargée de l'édition critique des œuvres de saint Thomas d'Aquin. En recherchant les manuscrits des commentaires du saint docteur sur Aristote, il a repéré un certain nombre d'œuvres d'Adam de Bockfeld, dont il publie ici la liste, à ajouter aux manuscrits déjà recensés par M. S. H. Thomson (voir *Bull.* VIII, no 3146). O. L.

3148. J. Geldhof. *Een onbekend handschrift van « Des Conincx Somme ». De vijftien punten van Pater Jan Brugman. 1487.* — Biekorf 61 (1960) 261-265.

La *Somme Le Roy* du dominicain Laurent d'Orléans connut aussi un vif succès dans les Pays-Bas. Les quatre premiers livres furent traduits en thiois en 1408 par un chartreux de Zelen près de Diest, et il existe des traductions d'autres parties de l'ouvrage. M. G. fait connaître un manuscrit, propriété du baron Raphaël Gillès de Pélichy à Izegem, écrit en 1487, également par un chartreux, Jean Symoens, de la chartreuse d'Utrecht. M. G. promet de nous donner ultérieurement plus de détails sur ce texte. La *Somme* occupe les folios 6-232, puis vient une Passion et enfin, f. 245-246, les « quinze conseils » attribués au franciscain Jean Brugman. M. G. édite cette pièce, ainsi que trois *exempla* rimés qui y font suite. H. B.

3149. M. Schmaus. *Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent.* — Kirche und Überlieferung (voir *Bull.* VIII, no 2657) 211-234.

Quelle est l'autorité déterminante en matière de foi ? L'Écriture ou l'Église ? Il est intéressant de noter la position d'Henri de Gand, qui se situe après saint

Thomas et précède les nouveaux courants du XIVe siècle. Mgr S. résume les articles IX et X de sa *Summa*, où est posé ce problème ainsi que les questions connexes : dans quel sens Dieu peut-il être dit l'auteur de la Bible ; est-ce en premier lieu à cause de l'autorité divine qu'il faut croire à l'Écriture ; l'autorité de l'Écriture doit-elle prévaloir sur celle de la raison naturelle ; peut-il y avoir opposition entre les deux ? Henri de Gand envisage le problème du point de vue du contenu de la foi et du point de vue du croyant. Dans le premier cas, si l'Église est ce qu'elle doit être, il n'y a aucune différence entre la foi en l'Écriture et la foi en l'Église. Mais celle-ci peut être soumise à certaines variations et il peut même arriver que la majorité des croyants tombent dans l'erreur, la foi restant cependant pure chez quelques-uns au moins. Quant au sujet incroyant, comme l'exemple a toujours pour lui plus de poids que les *nuda verba*, il est plus facilement convaincu des vérités à croire, avec la grâce de Dieu, par l'autorité de l'Église qui lui prêche que par la simple lecture de l'Écriture. Par contre, pour l'affermissement d'une foi déjà acceptée, l'autorité de l'Écriture est la plus efficace. Henri de Gand reprend l'exemple augustinien de la Samaritaine : sur sa parole, ses concitoyens ont commencé à croire au Messie, mais ensuite ils y ont cru sur l'autorité de Jésus lui-même.

A cause de la rareté des éditions de la *Summa* Mgr S. reproduit, p. 217-234, les *responsiones* des art. IX, q. 2-3 et X, q. 1-3. Mais il aurait pu faire remarquer que l'édition de 1520 avait connu une reproduction anastatique en 1953 (voir *Bull.* VII, nº 666). H. B.

3150. A. Maier. *Per la storia del processo contro l'Olivi.* — Rivista Storia Chiesa Italia 5 (1951) 326-339.

L'étude de quelques manuscrits du Vatican, spécialement *Borgh. 76* et *358*, permet à Mlle M. de présenter sous un jour nouveau les controverses suscitées par les thèses de Pierre Jean Olivi sur la nature spéciale du sacrement de mariage. G. M.

3151. V. Biasiol O. F. M. *De creatione secundum P. J. Olivi.* — Vicenza, Tipografia commerciale, 1948 ; in 8, xix-163 p.

Dans ses *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Pierre Olivi a livré sa pensée sur les questions métaphysiques relatives à la création. Le P. B. s'est proposé comme thèse doctorale d'exposer d'une manière systématique les thèses de celui qu'il salue après F. de Sessevalle comme « le plus puissant philosophe français du XIIIe siècle ».

Dans une première partie, *De creationis demonstrabilitate*, il expose comment, pour Olivi, la création reste la seule explication possible de l'existence de l'univers, après avoir rejeté formellement le panthéisme et l'émanatisme. Ainsi la création peut s'imposer à l'esprit par le seul raisonnement sans le secours de la révélation.

Dans une seconde partie, *De natura creationis*, il traite successivement de la définition logique de la création, de la création passive et active, et de la continuité de la création chez Olivi.

Olivi, qui appartient au courant de pensée augustino-franciscain, diffère nettement sur ces questions de saint Thomas. Alors que pour l'Aquinate la créature peut, théoriquement du moins, exister *ab aeterno* et qu'elle est dotée d'une autonomie relative en tant que « cause seconde », pour Olivi, au contraire, la création ne peut être éternelle et elle est essentiellement et totalement dépendante de Dieu. G. M.

3152. G. G. Meersseman O. P. *Von den Freunden Mariens. Ein Beitrag zur Geschichte der niederdeutschen Mystik.* — Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammler herausgegeben von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg Schw. (Freiburg Schw., Universitätsverlag, 1958 ; in 8 ; xvi-316 p. Fr. 23.85) 79-100.

Le P. M. publie trois textes intéressants pour l'histoire de la dévotion mariale au moyen âge : un poème latin sur les sept joies de Marie, conservé dans *Vat. Regin. 121*, p. 223-226 (XIVe s.), sa version en bas-allemand dans *Darmstadt Landesbibl. 1968*, f. 211-219 (plus récent), et un texte peu connu de Mechtilde de Hackeborn († 1299) d'après *Cambrai Ville 142*, f. 129 (XVe s.).

F. V.

3153. A. M. F. Gunn. *The Mirror of Love. A Reinterpretation of « The Romance of the Rose ».* — Lubbock (Texas), Texas Tech Press, 1952 ; in 8, xvi-592 p. Dl. 5.25.

Le *Roman de la Rose*, qui constitue un des monuments poétiques les plus importants du moyen âge, comprend, on le sait, sous un même titre deux ouvrages. Le premier a pour auteur Guillaume de Lorris et parut vers 1237 ; le second, de loin le plus important, fut écrit par Jean Chopinel de Meung-sur-Loire entre 1275 et 1280.

Par une longue analyse du poème M. G. établit qu'il a pour but de créer un miroir d'amour parfait et sans tache. Pour Guillaume de Lorris, l'amour est un art et une discipline ; pour Jean de Meung un devoir envers Dieu et la Nature. Pour tous deux il est une cause de joie, d'enrichissement et de raffinement pour la vie personnelle. Aussi M. G. s'insurge-t-il contre l'interprétation traditionnelle de ce poème et il constate de plus une continuité d'idées plutôt qu'une opposition entre les deux auteurs. Une bonne bibliographie et divers index rendent cette étude particulièrement intéressante. G. M.

3154. F. W. Müller. *Der Rosenroman und der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts.* — Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1947 ; in 8, 47 p. Mk. 3.

Les thèses de l'aristotélisme radical de Siger de Brabant et de son école sont sous-jacentes au *Roman de la rose* de Jean de Meung.

3155. *Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Vol. XVII : *De officio Immaculatae Conceptionis nonnullisque aliis quaestionibus marialibus.* — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1957 ; in 8, viii-294 p. L. 1800. xive s.

Une seule des contributions de ce volume regarde la période médiévale : celle du P. T. Szabó O. F. M., *De officio perusino Immaculatae Conceptionis in breviario Fratrum Minorum et Ordinis S. Benedicti saec. XIV* (p. 1-46). F. V.

3156. J. M. Martínez O. F. M. *Vida breve y criteriología del Doctor Sutil Juan Duns Escoto.* — Santiago de Compostela, El Eco franciscano, 1957 ; in 8, 75 p.

Nouvelle édition d'un travail paru en 1946 (voir *Bull.* V, no 817). Une brève biographie a été ajoutée, par manière d'introduction. Quelques corrections

ont été apportées au texte de 1946, compte tenu de la nouvelle édition de l'*Opus Oxoniense*, t. III. F. V.

3157. Henricus Bate. *Speculum divinorum et quorundam naturalium.* Édition critique par E. Van de Vyver O. S. B. (Philosophes médiévaux, 4). — Louvain, Publications universitaires, 1960 ; in 8, cix-261 p. Fr. 300.

L'édition du *Speculum* d'Henri Bate avait été entreprise il y a une trentaine d'années par G. Wallerand, qui avait publié en 1931, dans la collection des *Philosophes belges*, un premier volume contenant les deux premières parties sur les vingt-trois que compte l'ouvrage. Ce début, salué par tous avec intérêt, est resté sans suite. Après cette longue interruption et la mort de l'éditeur, dom V. d. V. prend la relève. Mais, dès qu'on a examiné ce premier volume de la nouvelle édition, on ne regrette plus ce retard et l'on est bien près d'y voir une chance pour Henri Bate. Car Wallerand ne s'était guère soucié de peser la valeur respective des deux familles qui se partagent les sept manuscrits connus, complets ou incomplets, du *Speculum.* Il s'était contenté d'éliminer les deux manuscrits *Vat. Chigi C. VIII. 218* et *Ottob. 1602*, reconnus copies directes du *Vat. lat. 2191* (*E*). Dom V. d. V. au contraire a fait porter tout son effort sur le classement de ces sept témoins et sur les conséquences à en tirer pour l'édition. Tandis que son prédécesseur adoptait en général le texte de *A* (*Bruxelles Bibl. roy. 7500*), il arrive à la conclusion, après une étude serrée des particularités de chaque manuscrit, que *A* forme avec *E* « un groupe qui se distingue par sa médiocrité » ; leurs leçons, prises séparément, « ne constituent pas un apport réel à la restitution du texte ». Plutôt que de continuer l'édition de Wallerand, il est apparu dès lors nécessaire de la recommencer sur des bases nouvelles. On ne peut que féliciter dom V. d. V. de cette courageuse résolution et la « ratio edendi » qu'il expose p. CV-CVII ne recueillera certainement que des approbations.

La longue préface est aussi occupée, comme il convient, par la description des manuscrits et la présentation du *Speculum.* Celui-ci est dédié à Guy d'Avesnes, évêque d'Utrecht, dont Henri avait été le précepteur. Dom V. d. V. détermine la date approximative de sa composition : entre 1281 et 1303. En tout cas cette vaste encyclopédie en vingt-trois parties ne fut pas écrite en un jour. Son objet ce sont les *divina*, c'est-à-dire « les êtres spirituels et intellectuels qui, selon la tradition néoplatonicienne, forment une hiérarchie dans laquelle l'âme occupe le rang le plus bas » (p. XVII) ; subsidiairement et sous forme de digressions, *quaedam naturalia*, c'est-à-dire tout ce qui est inférieur à l'âme humaine. Compilation de citations littérales d'auteurs les plus divers, le *Speculum* reflète assez bien les sources dont pouvait disposer un maître ès arts vers la fin du XIIIe siècle. Bate ne se maintient d'ailleurs pas dans une neutralité passive, se contentant d'énumérer les opinions opposées. Il ne cache pas son vrai dessein : concilier Platon et Aristote ; mais cette conciliation se fait aux dépens du Stagirite et en faveur des idées néoplatoniciennes. Le philosophe malinois va même jusqu'à plagier son adversaire pour défendre sa propre théorie, comme dom V. d. V. l'avait déjà montré (voir *Bull.* VIII, n° 339) dans le cas de saint Thomas (que Bate appelle *famosus expositor*) par un exemple qu'il reprend ici.

Tous les manuscrits connus du *Speculum* sont du XVe siècle (sauf *Vat. Ottob. 1602*, qui est de 1517). Avant de les décrire avec toute l'acribie désirable (p. XXXIX-LXXVIII), dom V. d. V. dresse l'inventaire de ceux dont on n'a gardé que des traces : au chapitre de Saint-Lambert à Liège, au prieuré de Mariënhage près d'Eindhoven, à Saint-Victor de Paris et dans la bibliothèque de Jean Pic

de la Mirandole (dom V. d. V. hésite à identifier ce dernier avec *Chigi C. VIII. 218*, quoique Pic ait eu en prêt le *Vat. lat. 2191*). Des cinq manuscrits qui restent en ligne pour l'établissement du texte, *A* date de 1471 et est originaire de l'abbaye norbertine de Tongerlo, *B* (*Bruxelles Bibl. roy. 271*) provient du prieuré des chanoines réguliers de Saint-Augustin du Val-Saint-Martin à Louvain, *C* et *D* (*Saint-Omer 587* et *588*) de l'abbaye de Saint-Bertin à Saint-Omer, et *E* est un exemplaire de luxe exécuté vers 1450 pour le pape Nicolas V. Avant d'appartenir au Val-Saint-Martin, *B* passa par les mains de Nicolas de Cues, s'il ne lui appartint pas, car on y trouve nombre d'annotations marginales et interlinéaires caractéristiques du cardinal ; dom V. d. V. en avait naguère dressé le relevé dans un article dont il reproduit ici (en appendice, p. 213-227) l'essentiel : *Marginalia van Nicolaas van Cusa in Bate-codex en andere codices van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel,* dans *Tijdschrift voor Philos.* 18 (1956) 439-456.

L'édition elle-même débute par la lettre dédicatoire à Guy d'Avesnes, que les manuscrits placent à la fin de l'ouvrage. Viennent ensuite la *Tabula capitulorum* des vingt-trois parties, un *Prooemium* en trois sections et enfin la *Pars prima.* Le texte est établi avec grand soin. Il suffit pour s'en rendre compte de comparer l'apparat des variantes avec celui de l'édition précédente. Deux exemples, pris tout à fait au hasard, suffiront : p. 17, 22 *circa partes compositi definibilis,* au lieu de *circa partes compositi diffinibiles* ; p. 105, 92-93 *in corpore lenem* (avec *CD*) *habente superficiem* pour *in corpore levem habente superficiem.* Mais c'est aussi dans un second apparat, tout à fait inexistant chez Wallerand, que se manifeste la supériorité incontestable de la présente édition : l'apparat des citations. Dans un ouvrage qui n'est guère qu'une mosaïque d'emprunts à de multiples auteurs et dont les références ne sont souvent indiquées que d'une manière fort approximative, ce n'était pas un mince labeur que de mener à bien leur identification. Dom V. d. V. y est parvenu, grâce à sa vaste érudition et à sa patiente persévérance. Il a même poussé le scrupule jusqu'à vérifier sur les manuscrits les textes des auteurs pour lesquels il ne disposait pas d'une édition critique. Ce volume est également muni de toutes les tables désirables : bibliographique (manuscrits et imprimés cités), onomastique, des sources du *Speculum* et des matières. Cette fois l'édition d'Henri Bate est bien amorcée et, comme c'est le premier pas qui coûte le plus, on peut espérer la voir progresser rapidement. H. B.

3158. R. MANSELLI. *Spirituali e beghini in Provenza* (Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici, 31-34). — Roma, Sede dell'Istituto, 1959 ; in 8, VI-355 p.

M. M. s'est proposé de montrer comment l'idéal religieux et ecclésiologique de Pierre Jean Olivi a trouvé audience et diffusion chez certains franciscains ou Spirituels, mais aussi dans de larges et vastes couches de la population de la France méridionale ou Béguins.

Un premier chapitre est consacré aux recherches historiographiques sur les Spirituels et les Béguins, depuis les annalistes du XVIe siècle jusqu'aux études les plus récentes. Un second chapitre rapporte les origines des premières communautés de Béguins. Pieux dévots d'Olivi, qu'ils vénérèrent après sa mort en 1298 comme un saint, ils ne voulaient au début rien d'autre qu'une vie spirituelle plus fervente et plus sincère au sein de l'Église elle-même, sans aucune tentative de schisme, conformément à l'esprit de leur maître. Le troisième chapitre évoque la personnalité et l'œuvre de ce singulier personnage que fut Arnaud de Villeneuve, à la fois médecin, théologien et prophète. Grand ami des Béguins sans en faire partie, il leur vint souvent en aide. Les opuscules qu'il leur

adressa nous fournissent des témoignages précieux sur leur vie avant les persécutions. Les chapitres suivants retracent toute l'histoire de ce mouvement spirituel : les premiers antagonismes au sein de l'ordre franciscain, la paix relative sous Clément V, puis les bulles pontificales, les condamnations et les procès de l'inquisition sous le pontificat de Jean XXII. Les Spirituels et les Béguins disparaîtront sous de telles sanctions, d'ailleurs déçus dans leur vaine attente des événements qui, croyaient-ils, devaient se produire entre 1330 et 1335 et leur rendre justice.

Parmi les accusations portées contre les Spirituels figurent leur assimilation de l'Église charnelle avec l'Église actuelle, de l'Antéchrist mystique avec le pape Jean XXII, leur prétention à être les seuls à imiter vraiment et complètement la pauvreté du Christ et de ses apôtres. Leur interprétation du Commentaire sur l'Apocalypse de Pierre Jean Olivi entraîna sa condamnation en 1326.

Ce mouvement s'étendit bien au-delà de la Provence : de Perpignan à Nice et de la côte méditerranéenne à la ligne Toulouse-Avignon. Ses grands centres furent Narbonne, Lodève et Béziers. Il fut suscité par des préoccupations religieuses plutôt que sociales ou politiques.

M. M. publie en appendice plusieurs documents inédits : quatre opuscules ascétiques de Pierre Jean Olivi qui, traduits en provençal, ont contribué à former la spiritualité des Béguins ; l'interrogatoire des Spirituels de Narbonne et de Béziers à Avignon par Michel de Césène, ainsi qu'une série de documents de l'inquisition de Provence transcrits dans les volumes 27, 28, 34 et 35 de la collection Doat de la Bibliothèque nationale de Paris.

On saura gré à M. M. d'avoir su dégager l'originalité de ce mouvement religieux. Il lui voue une grande sympathie, mais oublie parfois trop que les disciples d'Olivi ne surent pas garder l'attitude déférente de leur maître vis-à-vis de l'Église et de ses délégués. Notons aussi que ces Béguins n'ont rien de commun avec les Béguins d'Europe septentrionale (voir *Bull.* VIII, nº 2517).

G. M.

3159. M. DE MONTOLIU. *Ramon Llull i Arnau de Vilanova.* — Barcelona, Editorial Alpha, 1958 ; in 8, 173 p.

Il ne s'agit guère, dans ce volume, de comparer les deux personnalités de Raymond Lulle et d'Arnaud de Villeneuve. En réalité, M. de M. y donne deux études distinctes, quoique les deux figures étudiées soient voisines dans le temps et même dans l'espace. La partie consacrée à Lulle est la plus importante (p. 9-123) : on y trouve une biographie succincte, une classification des œuvres (trop sommaire), des exposés sur Lulle comme philosophe, apologète, mystique, littérateur et poète, et sur son influence. On le voit, ce ne sont là que des vues partielles sur une personnalité qui se signala par d'autres aspects encore, et notamment par le zèle missionnaire. La partie consacrée à Arnaud de Villeneuve (p. 127-160) est surtout attentive à donner une esquisse de sa biographie et une analyse de ses œuvres. La bibliographie finale (p. 161-171), en dépit de l'utilité qu'elle peut fournir, nous a semblé présenter des lacunes sérieuses. Ainsi pourquoi les éditions de Raymond Lulle ne font-elles pas mention de celle de l'*Art de contemplacio* par J. H. Probst ? Pourquoi M. de M. ignore-t-il les éditions et travaux de M. R. Manselli sur Arnaud de Villeneuve (voir p. ex. *Bull.* VIII, nº 342) ?

F. V.

3160. *Le Roman de vrai amour and Le Pleur de sainte Ame.* Edited by A. S. BATES. With a Chapter by M. BISHOP (Contributions in Modern

Philology, 24). — Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Press, 1958 ; in 8, 100 p. et 3 pl. Dl. 4.

L'unique copie manuscrite qui contient ces deux poèmes religieux en français médiéval se trouve aujourd'hui aux États-Unis : c'est le ms. *Ithaca, Cornell University Library, B. 59*. Il fut écrit en 1426 et son premier propriétaire fut le chancelier de Fribourg en Suisse, Petermann Cudrefin. Les deux poèmes sont les œuvres d'auteurs différents : le premier serait du début du XIVe siècle et originaire de la France de l'est, tandis que le second pourrait être de la main de Petermann Cudrefin lui-même. Le chapitre de l'introduction qui analyse les deux poèmes, est dû au professeur M. Bishop, de Cornell University ; il met en lumière le procédé de Petermann Cudrefin, consistant à imiter la manière du *Roman de vrai amour*, mais avec un génie poétique qui lui est propre, pour célébrer l'amour de Dieu. F. V.

3161. H. Schmidinger. *Das Papstbild in der Geschichtsschreibung des späteren Mittelalters.* — Römische histor. Mitteilungen 1 (1956-57) 106-129.

Trace l'évolution suivie par les historiens médiévaux dans la représentation de la personne papale. Tandis qu'au haut moyen âge une biographie de pape devait se calquer sur certains traits traditionnels d'une figure idéale, au point de vue spirituel autant que corporel, au bas moyen âge, quand l'autorité des papes fut discutée, on en souligna aussi les erreurs et les faiblesses ; leur portrait fut plus fidèle à leur véritable caractère et à leur valeur individuelle. Le courant naturaliste de la Renaissance accentuera cette tendance, tout en soulignant en même temps l'aspect de puissance et de majesté de la fonction papale. H. B.

3162. M. Delle Piane. *Intorno ad una bolla papale : la « Pastoralis cura » di Clemente V.* — Rivista Storia Diritto ital. 31 (1958) 23-56.

Avec la constitution « Pastoralis cura » (1313) de Clément V, la suprématie politique du Saint-Empire est formellement répudiée par la curie romaine. On y découvre l'expression formelle de ce courant de pensée politique qui, en soutenant les droits des royaumes particuliers contre l'universalisme de l'Empire, élaborait le concept d'État souverain. G. M.

3163. R. Kuiters O. E. S. A. *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate secundum Aegidium Romanum* (Bibliotheca augustiniana Medii Aevi, series II : Studia theologica et philosophica, 2). — Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1949 ; in 4, xii-69 p.

Le P. K. expose la doctrine de Gilles de Rome contenue dans son *De ecclesiastica potestate* et dans ses *Quaestiones in II Sentent.*, sur le pouvoir ecclésiastique, le pouvoir temporel et leurs mutuels rapports.

Le doctrinaire théocratique fait résider toute la puissance de l'Église dans le souverain pontife. Il reconnaît de droit naturel l'existence du pouvoir temporel, mais subordonne celui-ci au pouvoir ecclésiastique. Ce dernier peut intervenir de deux manières dans les affaires temporelles : médiatement et directement, en tant qu'avec la médiation de l'Église, il veille à ce que le pouvoir temporel poursuive sa fin surnaturelle ; immédiatement quoique non directement quand, sans l'intervention du pouvoir inférieur, il intervient occasionnel-

lement et pour certains motifs dans des cas ne relevant pas de son objet propre. Cette doctrine sera reprise dans la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII.

Le P. K. fait remarquer combien la pensée doctrinale de Gilles de Rome est subtile, car il s'exprime beaucoup plus en philosophe et en théologien qu'en canoniste. Son erreur fut de confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, l'homme individuel et la société publique. G. M.

3164. I. Rodríguez Rodríguez O. S. A. *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa* (Dissertatio ad lauream in Facultate Historiae ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae). — Madrid, Tip. Flo-Rez, 1958 ; in 8, 221 p. Pes. 100.

Le P. R. dresse le tableau des oppositions qui séparèrent les séculiers et les réguliers entre 1300 et 1311, à propos de l'exemption notamment. Il étudie longuement les arguments de Gilles de Rome contre celle-ci. Mais, au concile de Vienne, l'exemption fut défendue par le cistercien Jacques de Thérines. Le P. R. analyse ses positions et reconnaît leur « impartialité ». Il en publie une question inédite *De exemptionibus* d'après *Lille Bibl. munic. 450*, f. 62-82, avec les variantes de *Dijon 339* et *Vienne 4257* (p. 152-209). Ce texte éclaire certains aspects de l'œuvre du concile de Vienne. F. V.

3165. F. Rubió O. S. A. *« De regimine principum », de Egidio Romano, en la literatura castellana de la Edad Media.* — Ciudad de Dios 173 (1960) 32-71.

Le P. R. étudie l'influence directe ou indirecte du traité de Gilles de Rome sur les « Miroirs des princes » espagnols de la fin du XIIIe siècle et du XIVe. Il constate, une fois de plus, combien, parmi les écrits du genre, il acquit la plus large notoriété dans les milieux culturels de l'époque et influença grandement la littérature postérieure, d'autant plus qu'il fut rapidement traduit en français et en espagnol. G. M.

3166. *Glosa castellana al « Regimiento de Principes » de Egidio Romano.* Edición, estudio preliminar y notas de J. Beneyto Pérez T. I-III, *Indices* (Biblioteca española de escritores políticos). — Madrid, Instituto de estudios políticos, 1947-1948 ; 4 vol. in 8, xxxviii-332, 352, 428 et 24 p. Pes. 100.

M. B. présente la version castillanne glosée du *De regimine principum* de Gilles de Rome. L'auteur en est le « Frère » Jean García de Castrojeriz, qui fut peut-être franciscain et réalisa la traduction du *De regimine* à la demande de don Barnabé, évêque d'Osma de 1331 à 1351. Dans ses gloses, le moine espagnol a inséré de nombreuses citations d'autorités et d'abondants exemples et anecdotes qui témoignent de sa haute formation culturelle et de l'influence très pénétrante des fables orientales. G. M.

3167. Ch. T. Davis. *An Early Florentine Political Theorist : Fra Remigio de' Girolami.* — Proceedings Amer. philos. Society 104 (1960) 662-676.

Bonne vue d'ensemble sur la vie, les écrits et la pensée de Remigio de' Girolami, dominicain florentin de grande renommée en son temps et que beaucoup

considèrent comme ayant été le maître de Dante à Santa Maria Novella. L'étude littéraire et doctrinale est surtout basée sur les deux recueils les plus importants des traités et des sermons de Remigio : *Florence Naz. Conv. soppr. C. 4. 940* et *G. 4. 936*. Les matières les plus diverses y sont touchées : théologie, philosophie, politique, science économique etc., qui révèlent une large érudition. Remigio professe une grande admiration pour la gloire de l'ancienne Rome et pour la « vertu » de ses héros. A la paix romaine, il oppose les factions politiques et les luttes économiques qui déchirent Florence. Ses vues sur la structure de la société sont inspirées d'Aristote. Le conflit entre le bien commun et le bien individuel ne peut être qu'apparent, car le bien commun inclut sans aucun doute le bien individuel. Pour Remigio, l'intérêt de l'État est d'un poids plus décisif que les exigences de la justice particulière ; il insiste sur les devoirs du citoyen envers l'État plutôt que sur les devoirs de l'État envers le citoyen. Son horreur du désordre semble le porter à une dangereuse idéalisation de l'État. Son interprétation d'Aristote se distingue en cela de celle de saint Thomas mais, par contrecoup, elle l'incite à mitiger les tendances hiérocratiques de son maître. M. D. compare sa position dans la question des relations entre Église et État à celle de Gilles de Rome et de Ptolémée de Lucques. Si, comme eux, Remigio admet la réduction *ad unum* des deux pouvoirs, il cherche à en minimiser les conséquences. Le pape est la tête de la chrétienté et sa juridiction s'étend sur le pouvoir séculier *ratione delicti vel defectus iudicis principalis*, mais non *directe et principaliter*. Pour le bien de l'Église, le Christ n'a pas voulu confier à son vicaire le *dominium temporalium*. Les deux pouvoirs, quoique l'un soit supérieur à l'autre, ont des moyens et des buts distincts. En même temps cependant Remigio concède que la *potentia secularis oritur ab ecclesiastica*, et il semble qu'on puisse relever dans sa pensée une certaine évolution vers le hiérocratisme, lorsque ses vues dépassent les limites de la commune pour envisager le domaine plus vaste du *regnum* et de l'*imperium*. H. B.

3168. C. Bellinati. *Studi danteschi*. — Padova, Tipografia Antoniana, 1959 ; in 8, 45 p.

Des trois passages de la *Divine Comédie* analysés par M. B. (*Inferno* XXXVI, 74-142 ; *Purgat.* XI, 25-30 et XV, 1-6), le premier surtout nous intéresse ici. Dans l'épisode d'Ulysse, interprété comme le symbole de l'anxiété de l'homme sans cesse à la recherche de la vérité, les commentateurs, selon M. B., ont trop appuyé sur la parenté avec certains textes de Cicéron, Ovide, Horace et Sénèque, laissant dans l'ombre la signification chrétienne qui les transforme chez Dante ; ou bien ils ont négligé de citer d'autres sources d'inspiration, tels le livre II des *Tusculanae Disputationes*, le *Contra Gentiles* de saint Thomas et les épîtres de saint Paul. Dans la pensée de Dante, la « folie » d'Ulysse consisterait en ce que le héros païen aurait rabaissé l'intelligence humaine au rang de passion aveugle et irrésistible. H. B.

3169. G. Ricciotti. *« Andovvi poi le vas d'elezione »*. — Nuovo Diaskaleion 1 (1947) 12-17.

Ce vers de Dante (*Inferno* II, 28) ne s'inspire pas de *II Cor.* 12, 2-4, où saint Paul ne parle que d'un ravissement au troisième ciel et au paradis, mais de l'apocryphe *Visio Pauli*, où l'apôtre passe aussi par l'enfer et le purgatoire. Déjà le commentateur médiéval de la *Divine Comédie* François da Buti signalait cette source comme un *libro che non à approvato*. A ce propos M. R. rappelle les conclusions de Th. Silverstein sur la tradition des traductions médiévales de la *Visio* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 8, 1936, 414). H. B.

3170. R. PALGEN. *Dante und Origenes.* — Österreich. Akad. der Wissensch. Philos.-hist. Kl., Anzeiger 96 (1959) 214-227.

M. P. rassemble tous les textes du *Paradiso* représentant les bienheureux sous la forme d'un corps sphérique et lumineux, ou y faisant allusion. Il rapproche cette conception de la théorie analogue d'Origène, laquelle fut condamnée au synode de Constantinople de 543. Le poète, selon lui, aurait pu concevoir cette représentation platonicienne en s'inspirant du dernier chapitre du *Breviloquium* de saint Bonaventure : *De gloria paradisi.* Il y est question en effet de la *claritatis subtilitas, agilitas et impassibilitas* des corps glorieux, mais nullement de leur apparence sphérique. Cependant il était naturel que, suivant la cosmologie antique, les intelligences soient imaginées sous cette forme, comme les *beati motori* des sphères célestes. D'autre part, des rapprochements avec certains passages du *De principiis* d'Origène (en particulier II, 11, 6), où après la mort les âmes passent d'abord dans un « paradis terrestre » qui est une *schola animarum*, un *eruditionis locus*, un *auditorium*, font mieux comprendre la manière dont Dante conçoit le purgatoire (chants X-XXVII) comme une école, un lieu d'enseignement, dont le directeur est le sage Caton, les maîtres Virgile et Stace. Dante se rattache ainsi clairement aux représentations eschatologiques du christianisme hellénistique. H. B.

3171. J. CHIERICI. *Le « M » e l'« Aquila »: due simboli cristiani nel Paradiso di Dante.* — Dissert. Abstracts 20 (1959-60) 4653-4654.

M. Ch. recherche une interprétation satisfaisante des chants XVIII-XX du *Paradiso*. Ces trois chants, dédiés à la gloire de Jupiter, forment un tout bien agencé où sont abordés les problèmes de la justification et de la prédestination. Après avoir rappelé les figures qui apparaissent dans les sept sphères célestes, de la lune à Saturne, M. Ch. passe en revue les explications données par les commentateurs anciens et modernes aux symboles de l'*M* et de l'aigle, en constatant que les interprétations ne font que se compliquer avec le temps sans parvenir à une solution satisfaisante (chap. II-IV). Il remonte alors aux Pères de l'Église et aux prédécesseurs médiévaux de Dante, chez qui le symbole de l'aigle signifie d'ordinaire le Christ (chap. V). Il propose finalement (chap. VI) sa solution : le *M* désignerait Marie et l'aigle serait la figure du Christ, ou du moins de certains de ses « officia particularia ». Thèse de 203 p., en microfilm Dl. 2.65. H. B.

3172 A. SIMONE. *Noterella dantesca. Il primo ricco patre.* — Giornale ital. Filol. 5 (1952) 167-168.

Les commentateurs de Dante sont d'accord pour reconnaître dans le *primo ricco patre* (*Inf.* XIX, 117) qui reçut la donation de Constantin, le pape Silvestre Ier. Trouvant sans doute ce rare accord trop beau pour être vrai, M. S. se risque à proposer « une interprétation hardie », mais qu'il croit pouvoir justifier. Au lieu de Silvestre il voit saint Pierre lui-même, la donation formant selon l'expression courante le *patrimonium sancti Petri*, et la richesse ferait allusion à l'infinie richesse spirituelle du vicaire du Christ. Cette interprétation, qui ne manque pas de subtilité, ralliera sans doute peu de suffrages. H. B.

3173. M. DELLE PIANE. *Appunti preliminari per uno studio su Pietro Dubois.* — Studi senesi 64 (1952) 355-394 ; 65 (1953) 7-52.

Dans un premier article M. D. P. présente une bibliographie critique des principales études parues depuis un siècle sur Pierre Dubois et qui trahissent une grande diversité de jugement. Dans un second article, consacré aux écrits du légiste, il constate que l'accord s'est réalisé sur la paternité des traités principaux et aussi sur la plus grande partie des secondaires. G. M.

3174. M. Delle Piane. *Vecchio e nuovo nelle idee politiche di Pietro Dubois.* — Studi senesi 65 (1953) 299-349, 454-491.

La pensée politique de Pierre Dubois correspond dans ses grandes lignes à la conception commune médiévale : unité de la société chrétienne, mais distinction dans cette unique société de deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, dérivés tous deux de Dieu. Cette société, qui a Dieu pour fin, poursuit la paix et la justice.

Pierre Dubois défend l'universalité de l'*auctoritas sacrata pontificum*. Le pape est l'organe suprême, le *princeps* de l'Église. S'il s'oppose si fortement à Boniface VIII, c'est parce qu'il le considère comme hérétique. Toutefois apparaissent déjà ce patriotisme, cette idée de la France peuple élu de Dieu dans la chrétienté, cette prétention du roi de France à contrôler le travail de la hiérarchie ecclésiastique et à juger en matière de foi, ce qu'on a appelé la « religion royale ». Pierre Dubois réclame aussi la spiritualisation et la désappropriation de l'Église, sans nul doute pour mieux la soumettre au pouvoir royal.

Ce légiste est un témoin caractéristique d'une époque qui s'efforce de contenir encore dans un cadre traditionnel des idées politiques nouvelles. G. M.

3175. P. Stella. *La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand : il « De intellectu et specie » del cosidetto « De quatuor materiis ».* — Salesianum 21 (1959) 125-170.

Dans ses Quodlibets V, q. 14 et IV, q. 21, Henri de Gand avait prétendu concilier Aristote et Platon en ce qui concerne l'origine de nos connaissances : on peut parler d'une *species impressa* pour la connaissance sensitive, mais aucunement pour la connaissance intellectuelle. Hervé de Nédellec, disciple de saint Thomas, tint à réfuter le maître gantois ; il le fit dans une partie de son ouvrage *De quatuor materiis*, titre arbitraire d'un écrit qu'il vaudrait mieux intituler, note M. S., *Contra Henricum de Gandavo ubi impugnat Thomam*. M. S. édite la partie qui intéresse la noétique. L'édition est basée sur *Cambridge Gonv. and Caius Coll. 516-302* (le texte le plus complet), *Bordeaux 147*, *Vat. lat. 859*, *Vat. Borgh. 315*, *Venise Marc. Z. lat. 139* (*2010*), *Worcester Cathedr. 69*. Le savant éditeur ajoute des textes de deux autres défenseurs de saint Thomas : Robert de Colletorto et Bernard d'Auvergne. Il constate par ailleurs que Hervé de Nédellec reste étranger à Durand de Saint-Pourçain et à Jacques de Metz. O. L.

3176. V. Heynck O. F. M. *Zur Busslehre des Vitalis de Furno.* — Franzisk. Studien 41 (1959) 163-213.

Le maître franciscain Vital du Four († 1327) rédigea en 1295 son Commentaire sur le livre IV des Sentences, conservé en reportation dans *Vat. lat. 1095*, et son Quodlibet III après 1297. C'est dans ces deux écrits qu'il expose ses vues sur l'influence de l'absolution sacramentelle. Saint Thomas d'Aquin applique l'hylémorphisme au sacrement de pénitence : les actes du pénitent (contrition, confession) font partie de l'essence du sacrement à titre de matière ; l'absolution

en est la forme. Pour Jean Duns Scot, au contraire, l'absolution seule constitue l'essence du sacrement ; les actes du pénitent ne sont requis que de nécessité de précepte. Chronologiquement parlant, Vital du Four se situe entre les deux. Le P. H. lui consacre une excellente étude. L'absolution sacramentelle n'atteint directement que la rémission de la faute et ne produit pas, comme telle, l'infusion de la grâce, œuvre directe de Dieu. En cas de nécessité, quand la confession est impossible, la contrition remet la faute, mais en considération du sacrement. La formule de l'absolution est à la fois indicative (*te absolvo*) et invocative (*in nomine Patris* etc.). Pour mettre en lumière l'originalité de Vital du Four, le P. H. consacre la plus grande partie de son exposé à l'étude des théologiens du temps. Certains contemporains ne se sont guère préoccupés du problème : tels Jean Quidort, Guillaume de Peyre de Godin, Richard de Mediavilla. Vital du Four se range dans le sillon de Hugues de Saint-Cher, Guillaume de Méliton, saint Bonaventure et surtout saint Thomas d'Aquin. Cependant il se sépare d'eux en deux points : l'absolution remet la faute, mais n'a pas d'influence sur la rémission des peines temporelles dues au péché ; en dehors du sacrement, la contrition n'a par elle-même aucun pouvoir pour remettre la faute ; si elle le fait, c'est en vertu du sacrement. Vital du Four n'insiste d'ailleurs nullement sur la théorie hylémorphique qui, pour saint Thomas, faisait de la contrition la partie essentielle du sacrement. Cette étude du P. H., préparée par plusieurs de ses enquêtes du même genre, se recommande par l'abondance de la documentation et la clarté de l'exposé. O. L.

3177. *Meister Eckhart*. A Modern Translation by R. B. BLAKNEY (Harper Torchbooks, 8). — New York, Harper & Brothers, 1957 ; in 8, XXVIII-333 p. Dl. 1.45.

Ce volume reproduit une traduction d'œuvres eckhartiennes parue pour la première fois en 1941 (New York, Harper & Brothers). Le traducteur n'a apporté aucun changement à son texte, quoique depuis 1941, on le sait, des éditions critiques (dont celle de Stuttgart) et des travaux sur les œuvres de Maître Eckhart se soient multipliés. M. B. traduit les *Reden der Unterscheidung*, le *Liber Benedictus*, le traité *Von Abegescheidenheit* et un choix de 28 sermons allemands d'après l'édition de F. Pfeiffer (on constate que nombre des sermons ici traduits n'appartiennent pas au groupe de ceux dont, dans cette édition, l'authenticité est sûre) ; enfin, des fragments divers et le *Rechtfertigungschrift* d'après l'édition de A. Daniels. Il est regrettable que M. B., dans ses notes, ait négligé de donner les références aux éditions des sermons et des fragments traduits (d'autant plus que leur numérotation ne correspond pas à celle de Pfeiffer). En revanche, ces notes établissent d'utiles rapprochements entre les écrits d'Eckhart ici traduits et la *Rechtfertigungsschrift*. F. V.

3178. MEISTER ECKHART. *Selected Treatises and Sermons*. Translated from Latin and German, with an Introduction and Notes by J. M. CLARK and J. V. SKINNER (Classics of the Contemplative Life). — London, Faber & Faber, 1958 ; in 8, 267 p. Sh. 27.

Cette traduction complète en quelque sorte celle que M. C. a publiée en 1957, en la faisant précéder d'une bonne introduction dont nous avons dit les mérites (voir *Bull.* VIII, nº 360). Cette fois, aidé par M. S., il donne encore une introduction (p. 13-49), mais destinée surtout à présenter les œuvres, allemandes et latines, dont la traduction fait suite. Ajoutons que les œuvres traduites sont les suivantes : parmi les œuvres allemandes, deux sermons (*Iustus in perpetuum*

vivet et *Praedica verbum*), les *Reden der Unterscheidung*, le *Liber benedictus* et le traité *Von Abegescheidenheit* ; parmi les œuvres latines, un choix de sermons et des fragments des commentaires sur l'Exode et sur saint Jean. F. V.

3179. MEISTER ECKEHART. *Ausgewählte Predigten und Traktate. Von der Geburt der Seele.* Übertragen und eingeleitet von E. K. POHL (Denker). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1959 ; in 12, 303 p. et 8 pl.

Cette anthologie de textes eckhartiens traduits en allemand moderne ne prétend pas donner un exposé systématique de la pensée du mystique rhénan. Les extraits sont cependant groupés autour de trois thèmes : Dieu et l'homme, la connaissance de Dieu, la vie intérieure. Au nombre de plus d'une trentaine, ces fragments sont pris presque tous aux sermons latins et allemands. En outre, les traités *Vom edlen Mensch* et les *Reden der Unterscheidung* sont traduits intégralement, de même que des extraits du *Buch der göttlichen Tröstung*. L'introduction (p. 13-44) donne une synthèse sur la biographie, l'œuvre et la doctrine de Maître Eckhart. On regrette que le traducteur n'ait pas indiqué les références exactes des extraits traduits dans les éditions existantes. F. V.

3180. *Meister Eckhart der Prediger.* Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr. Herausgegeben von U. M. NIX O. P. und R. ÖCHSLIN O. P. — Freiburg i. Br., Herder, 1960 ; in 8, VIII-284 p.

Ce volume de mélanges constitue une nouvelle et belle contribution à l'étude doctrinale de Maître Eckhart. Les œuvres d'Eckhart déjà publiées dans l'édition de Stuttgart expliquent que de telles études se multiplient de plus en plus. L'intérêt de celles-ci vient de ce qu'elles s'attachent surtout à l'œuvre d'Eckhart comme prédicateur. Les axes de pensée des sermons allemands sont décrits longuement et patiemment, par le P. H. FISCHER S. J. (*Grundgedanken der deutschen Predigten*, p. 25-72) et en particulier leur enseignement sur Dieu, un et trine, par R. ÖCHSLIN O. P. (*Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten*, p. 149-166). M. B. DIETSCHE étudie le *Seelengrund* dans les sermons allemands et latins (*Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, p. 200-258), travail qui nous paraît le plus fouillé sur le sujet actuellement, et Mme H. PIESCH l'ascension de l'homme vers Dieu d'après le traité *De l'homme noble* (*Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt « Vom Edlen Menschen »*, p. 167-199). Enfin M. U. PLOTZKE définit l'œuvre d'Eckhart comme prédicateur (*Meister Eckhart der Prediger*, p. 259-283). Il faut ajouter à ces travaux quelques autres qui, sans avoir trait directement à la prédication, éclairent cependant la pensée d'Eckhart : la signification et la structure des commentaires scripturaires, par Mgr J. KOCH (*Sinn und Struktur der Schriftauslegung*, p. 73-102) ; révélation et obéissance, par H. KUNISCH (*Offenbarung und Gehorsam, Versuch über Eckharts religiöse Persönlichkeit*, p. 104-148). L'introduction, par Mgr J. KOCH (p. 1-24), résume ses études sur la biographie et le procès de Maître Eckhart (voir *Bull.* VIII, n° 2540). F. V.

3181. A. DEMPF. *Meister Eckhart* (Herder-Bücherei, 71). — Freiburg i. Br., Herder, 1960 ; in 12, 190 p. Mk. 2.20.

Déjà en 1934 M. D. avait publié un petit volume reproduisant le texte d'une dizaine de conférences sur Maître Eckhart. Cette fois il publie une œuvre de vulgarisation, aussi peu alourdie de références que possible, mais à recommander en raison de la réflexion prolongée qu'on y découvre. On y trouve d'abord un exposé

rapide de la biographie et de l'activité littéraire de Maître Eckhart. La partie centrale est consacrée ensuite à sa doctrine. M. D. met en relief les quatre « nouveautés » qu'il considère dans cet enseignement : une nouvelle philosophie de l'esprit, la conception de la grâce comme *geistliches Sein*, la notion d'essence et d'existence et l'idée du retour à l'Un. On trouvera un florilège de textes traduits, ayant trait à l'union mystique, p. 145-180. F. V.

3182. F. VANDENBROUCKE O. S. B. *Eckhart (Maître)*. — Dictionn. Hist. Géogr. ecclés. 14 (1960) 1385-1403.

Cet article réunit et résume tout ce que les études eckhartiennes permettaient de considérer comme acquis vers 1959 concernant les œuvres, les éditions et les traductions de Maître Eckhart ; sa biographie et ses diverses activités : théologique, spirituelle et littéraire ; sa doctrine ; son orthodoxie et son procès ; et enfin son influence. Cette synthèse n'a malheureusement pu tenir compte des travaux récents de Mgr J. Koch (voir *Bull.* VIII, nº 2540). Une coquille : col. 1389, ligne 12, lire *Blakney* et non *Blackwey*. La bibliographie est donnée au fur et à mesure de l'exposé. F. V.

3183. A. MAIER. *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. Bd. I-V (Storia e Letteratura, 22, 37, 41, 52, 69). — Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949-1958 ; 5 vol. in 8, 307, 318, 388, IX-405 et IX-385 p.

Ces cinq volumes prennent place à côté de l'ouvrage monumental de P. Duhem et constituent une somme extraordinairement documentée sur l'état de la philosophie de la nature à la fin du moyen âge, c'est-à-dire plus exactement du XIVe siècle. Le tome I, *Die Vorlaüfer Galileis im 14. Jahrhundert*, met en relief la part prise par Jean Buridan, Thomas Bradwardine et le groupe des « averroïstes italiens » du XIVe siècle, chacun selon l'orientation qui lui est propre, dans l'établissement de nouveaux principes, d'une nouvelle problématique et d'une nouvelle conception du monde. Le tome II, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie* (2e éd.), étudie en détail deux problèmes particuliers : celui de la « grandeur intensive » et celui de l'*impetus*, tandis que le tome III, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* (2e éd.), entreprend l'examen de trois autres problèmes, ceux de la structure de la substance matérielle, de la gravitation et des « Formlatituden ». Les travaux reproduits dans ces deux tomes ont déjà été publiés ailleurs : ceux du tome II dans la série des *Veröffentlichungen des Kaiser-Wilhelm-Institut für Kulturwissenschaft im Palazzo Zuccari*, Rome 1939 et 1940 ; ceux du tome III dans la même série, 1943. Le tome IV, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, reprend parfois des travaux antérieurs parus en diverses revues. Mlle M. se place ici dans une perspective plus philosophique que dans les tomes I à III, examinant les problèmes de la double vérité, du temps, de la quantité, de l'énergie, de la cause finale, des lois de la nature. Enfin le tome V, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, aborde, lui aussi, quelques thèmes philosophiques : *motus est actus entis in potentia* ; *forma fluens* ou *fluxus formae* ; le mouvement comme grandeur intensive ; mécanique céleste et lois du mouvement ; influences platoniciennes sur la mécanique scolastique ; le mouvement sans cause ; l'essence de l'*impetus*. Il faut remarquer que Mlle M., en ces cinq tomes, a exploité une très abondante littérature manuscrite, provenant surtout de la Bibliothèque Vaticane. Quant aux auteurs étudiés et cités (parfois longuement et d'après les manuscrits), ils sont assurément la plupart de ceux qui ont illustré la théolo-

gie de cette époque, mais aussi des « naturalistes », tels Jean Buridan qui est sans doute l'auteur le plus cité par Mlle M. et vers lequel convergent la plupart des enquêtes contenues en ces volumes. « Le siècle qui va du Commentaire sur la Physique de Gilles de Rome (1277) au *Traité du ciel et du monde* de Nicolas Oresme (1377), sans être le premier siècle classique de la physique, est sans doute un siècle classique de la philosophie de la nature » (t. V, p. 382). F. V.

3184. F. Wetter. *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gotteschau* (Analecta Gregoriana, 92). — Romae, Universitas Gregoriana, 1958 ; in 8, VIII-236 p. L. 2000.

M. W. s'est appuyé, pour écrire cette bonne dissertation, sur le *De statu animarum sanctarum ante generale iudicium* de Benoît XII. Ce traité, dont ne furent publiés que des textes fragmentaires dans les *Annales ecclesiastici* de O. Raynaldus (t. VI, Lucques 1750), se lit dans *Vat. lat. 4006*, f. 16-225 et mériterait une édition critique. Après avoir rappelé sommairement le calendrier de la controverse sur la vision faciale, jusqu'à la constitution *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336, et après avoir décrit le traité susdit, M. W. en analyse attentivement « les arguments du IIIe et du IVe traité » : cette vision s'inscrit au terme d'une manifestation progressive de Dieu, qui atteint sa pleine mesure au jugement dernier ; l'aspiration de l'âme à retrouver le corps est alors comblée ; elle y reçoit la récompense de ses bonnes œuvres. M. W. met ensuite en parallèle avec cette doctrine celle qui regarde le châtiment éternel. On remarque les pages finales, où il compare la doctrine de Benoît XII à celle des théologiens qui l'ont précédé, depuis Pierre Lombard (p. 217-233). F. V.

3185. F. Copleston S. J. *A History of Philosophy*. Vol. III : *Ockham to Suárez* (Bellarmine Series, 14). — London, Burns Oates & Washbourne, 1953 ; in 8, IX-479 p. Sh. 30.

3186. F. Copleston S. J. *Histoire de la philosophie*. III : *La Renaissance*. — Tournai, Casterman, 1958 ; in 8, 514 p. Fr. 225.

Il est impossible de résumer ici cet ouvrage monumental, qui prend place parmi les meilleures synthèses relatives à cette période de « renaissance » dans tous les domaines, qui va du XIVe au XVIe siècle. Le P. C. a considéré en effet que le XIVe siècle devait ouvrir ce volume sur la Renaissance, et il s'est attaché longuement à l'œuvre et à la pensée de Guillaume d'Ockham et de son école, comme plus loin il s'attache, pour le XVIe siècle, à François Suarez. Ces deux noms sont loin de représenter cependant tout ce que le volume entend décrire. Retenons en particulier les chapitres sur le renouveau de la philosophie de la nature, sur celui de la philosophie politique et sur le « réveil du platonisme ».

Un chapitre, le XIIe, est quelque peu inattendu : au milieu d'un exposé qui se tient fermement aux grandes lignes de la philosophie de ces trois siècles, M. C. a introduit un exposé, par ailleurs très travaillé, sur « le mysticisme spéculatif », ce qui semble déborder son dessein initial ; on s'étonne de plus de voir ce chapitre inclure des sections sur Denys le Chartreux et sur Gerson (Nicolas de Cues fait l'objet d'un chapitre spécial, le XVe).

Le lecteur pressé pourra lire utilement le dernier chapitre, « brève revision des trois premiers volumes », grande fresque dont ce tome n'a détaillé que le troisième panneau. La bibliographie (p. 458-476) est à la fois trop détaillée pour servir utilement l'usager désireux simplement d'orienter ses lectures, et trop peu complète pour que le véritable chercheur puisse s'y fier entièrement. Le traducteur a inscrit en marge la pagination de l'original anglais, de quoi faciliter les recours aux endroits signalés par l'index (p. 477-509). F. V.

3187. J. L. Grigsby, Jr. *A Preliminary Study of the « Liber Fortunae », a Fourteenth-Century French Poem.* — Dissert. Abstracts 21 (1960) 1191.

Ce poème français, plutôt didactique, fut composé en 1345. Apparenté au *Roman de la Rose* et à la *Consolatio Philosophiae*, son contenu le rapproche davantage encore de la *Somme le Roy*, du *Miroir du monde*, du *Manuel des péchés* et du *Poème moral*. Parmi ses sources est cité l'*Elucidarius* d'Honorius d'Autun. M. G. n'est pas parvenu à identifier son auteur, qui était prêtre. Trois manuscrits en sont connus, tous trois du milieu du XVe siècle : deux complets, *Paris Nat. fr. 12460* et *Philadelphie, University of Pennsylvania Library, French 16* (voir *Bull.* VIII, n° 3188) ; un fragmentaire, *Clermont-Ferrand Bibl. munic. 356*. M. G. s'est efforcé de reconstituer le texte dans son état primitif en corrigeant les déviations subies au cours du siècle qui sépare les manuscrits actuels de l'original. Il publie, comme spécimen, les 500 premiers vers du texte, sur les 4771 qu'il compte. Dissertation de 171 p., en microfilm Dl. 2.50. H. B.

3188. J. L. Grigsby, Jr. *A New Manuscript of the French « Liber Fortunae ».* — Romania 80 (1959) 447-460.

M. G. fait connaître un manuscrit jusqu'ici inconnu du *Liber Fortunae*, poème didactique français écrit par un inconnu en 1345 (voir *Bull.* VIII, n° 3187). Ce manuscrit a été acquis par l'University of Pennsylvania Library à Philadelphie et y porte la cote : *French 16*. Il date du milieu du XVe siècle. Après l'avoir décrit, M. G. analyse le contenu du poème, songe où la Fortune apparaît à l'auteur pour lui expliquer la vision, qu'il a eue dans sa cellule de prison, de la roue de la Fortune tournée par la déesse. La seconde partie est une espèce de manuel des péchés, destiné à l'instruction religieuse des laïcs. H. B.

3189. A. Grion O. P. *Legenda B. Fratris Venturini, Ordinis Praedicatorum.* — Bergomum 30 (1956) n° 4, p. 11-110.

Cette vie du Bx. Venturin de Bergame fut écrite un an après sa mort en 1346. Le P. G., après une introduction historique (p. 11-37), publie le texte du manuscrit appartenant autrefois au couvent des dominicains de Cividale en Frioul et conservé aujourd'hui aux archives du couvent Saint-Dominique de Bologne. Les variantes des autres manuscrits connus sont indiquées dans l'apparat.
H. B.

3190. T. Kaeppeli O. P. *Lettera inedita di Venturino da Bergamo a un canonico di S. Frideswide, Oxford (1332-4).* — Archivum Fratr. Praedic. 24 (1954) 189-198.

Relégué en Provence après la faillite du pèlerinage à Rome des flagellants en 1335, le Bx. Venturin de Bergame se tourna vers l'apostolat épistolaire. D'une correspondance qui dut être très vaste on ne connaissait jusqu'ici qu'une dizaine de lettres, adressées à des destinataires français, italiens et allemands. Le P. K. en ajoute une onzième, destinée cette fois à un Anglais, le chanoine de Saint-Augustin Roger, du monastère de Sainte-Frideswide à Oxford. C'est une réponse à un appel à l'aide de ce chanoine, tourmenté par l'esprit de blasphème. Venturin lui prodigue les conseils pour résister aux tentations, spécialement celles de l'orgueil et de l'esprit d'élévation. Cette lettre est antérieure au séjour en Provence : elle date de Bologne entre 1332 et 1334. Le texte en est

conservé en 7 manuscrits et le P. K. le publie (p. 194-198) en se basant surtout sur *Cambridge St. John's Coll. 84.* H. B.

3191. A. GRION O. P. *L'epistolario del beato Venturino da Bergamo (1304-1346).* — Miscellanea Adriano Bernareggi. A cura di L. CORTESI (Monumenta Bergomensia, 1. — Bergamo, B. Barbarigo, 1958 ; in 8, 830 p. L. 4000) 595-630.

C'est par sa correspondance plus que par sa *Legenda* (voir *Bull.* VIII, n° 3189) qu'on peut atteindre la véritable personnalité du Bx. Venturin de Bergame. Celui-ci comptait de multiples destinataires disséminés aux quatre coins de l'Europe. Mais de sa nombreuse correspondance, onze lettres à peine sont aujourd'hui conservées. Dix d'entre elles étaient connues depuis longtemps (cf. J. QUÉTIF-J. ÉCHARD, *Scriptores Ord. Praed.* I, 620-623), et une onzième a été éditée naguère par le P. T. Kaeppeli O. P. (voir *Bull.* VIII, n° 3190). Ces lettres s'échelonnent de 1332 à 1340. Sauf pour celle publiée par le P. Kaeppeli (c'est la première en date : entre 1332 et 1334) leur texte n'est guère satisfaisant, même dans l'édition de G. CLEMENTI (*Il B. Venturino da Bergamo, Storia e documenti*, Rome 1904). En particulier, la « lettre à sœur Marguerite » (1336) est connue sous une forme un peu plus longue dans le manuscrit conservé autrefois au couvent dominicain de Cividale, aujourd'hui aux Archives du couvent Saint-Dominique à Bologne (voir *Bull.* VIII, n° 3189). Le P. G. publie en appendice les deux textes de cette lettre, celui de Clementi et celui du manuscrit de Cividale. F. V.

3192. F. PEGUES. *The Fourteenth-Century College of Aubert de Guignicourt at Soissons.* — Traditio 15 (1959) 428-443.

Au XIVe siècle la fondation de collèges universitaires prit une grande expansion, mais ces nouveaux venus étaient tous rattachés à quelque ancien centre. La fondation d'un collège par Aubert de Guignicourt à Soissons est bien originale en ce sens qu'il restait provincial.

Aubert, qui devint doyen de Soissons en 1335, fonda son collège vers 1345. Il voulut y former dix-huit jeunes gens de 13 ans au moins, originaires de son village natal de Guignicourt et des environs immédiats, pour en faire des lettrés au service de l'Église. Une procédure spéciale assurait le recrutement des candidats. Aubert créait ainsi dans la vallée supérieure de l'Aisne une communauté spirituelle et stimulait l'activité intellectuelle dans cette région provinciale.

M. P. publie en appendice les statuts établis par Aubert de Guignicourt pour son collège de Soissons, d'après *Archives nat. L. 743, n° 58.* G. M.

3193. JEAN DE RIPA. *Lectura super primum Sententiarum. Prologi quaestiones I et II.* Édition critique par A. COMBES (Textes philosophiques du moyen âge, 8). — Paris, J. Vrin, 1961 ; in 8, XXXV-433 p.

Nous avons déjà dit ici toute l'importance que Mgr C. accorde au Commentaire sur les Sentences de Jean de Ripa, le docteur franciscain « super-subtil » (voir *Bull.* VIII, n°s 377-379 et 2547). Les *Conclusiones* qu'il avait éditées en 1957 étaient un *extractio* de ce Commentaire. Cette fois il entreprend de donner le texte critique du commentaire lui-même, dont seul est connu intégralement le premier livre. Dans le volume que nous présentons ici, Mgr C. n'en publie que le *Principium* et les deux premières questions du *Prologus*. Celui-ci est en effet divisé en trois parties, dont la première contient cinq questions et les deux

suivantes une seule. Les questions de ce prologue non encore publiées dans ce volume le seront dans un volume ultérieur.

On pourrait s'étonner de ne trouver dans ce volume que les deux premières questions. En réalité, elles sont assez étendues et comprennent chacune quatre articles. Leur texte est accompagné d'un apparat critique très soigné et de notes parfois étendues qui en facilitent la lecture et la compréhension, notamment par l'examen des sources. Ces deux questions correspondent aux f. 2 à 42 du manuscrit de base de l'édition, *Paris Nat. lat. 15369*, et aux pages 21 à 28 des *Conclusiones*. Mgr C. explique dans l'introduction que ce Commentaire a dû être composé vers 1354, comment se partagent les familles qu'on peut découvrir parmi les neuf manuscrits connus et quelles raisons lui font préférer le manuscrit susdit comme manuscrit de base. En appendice, on trouve un texte de la distinction VII, q. 2, du Commentaire de Grégoire de Rimini sur le deuxième livre des Sentences, dont Jean de Ripa veut se séparer, à propos de l'intellect et de l'intellection dans sa q. 1, a. 4 ; puis le texte de la première question de la distinction XIV du livre III du Commentaire sur les Sentences d'Adam Woodham, d'après *Paris Nat. lat. 15894*, sur la connaissance de l'essence divine, souvent cité par un « annotateur » anonyme, dont on lit des notes dans les marges du manuscrit de base de l'édition. Les sources de cet « annotateur », théologien de la fin du XIVe siècle, forment l'objet d'un dernier appendice. Quelques regrets minimes : que Mgr C. n'ait pas facilité la tâche de son lecteur en lui donnant dans l'introduction un rappel succinct de la provenance des manuscrits (il ne les cite que par leur sigle, en règle générale), que l'édition citée de Grégoire de Rimini ne soit pas rappelée au lecteur de la même manière et qu'une bibliographie n'ait pas été ajoutée. Mais ces remarques de détail ne doivent pas faire sous-estimer le labeur immense de Mgr C. F. V.

3194. P. Wyser O. P. *Der Seelengrund in Taulers Predigten.* — Lebendiges Mittelalter (voir *Bull.* VIII, nº 3152) 204-311.

Le P. W. commence par rappeler les interprétations que les médiévistes ont données de la doctrine de Tauler sur le *Grund* de l'âme. Parmi les plus récents de ces essais figurent ceux de M. Kunisch (voir *Bull.* I, nº 857) et de M. C. Kirmsse (voir *Bull.* I, nº 1183), le premier voyant dans le *Grund der Seele* de Tauler le lieu de la rencontre de l'âme et de Dieu, le second l'équivalent de la *mens* des scolastiques, et même de la *ratio superior* de l'école augustinienne. Le P. W. croit qu'il faut chercher plus profondément et décrire la relation du *Grund* de l'âme avec tout ce qui est en elle : actes, états, puissances.

A cet effet, il commence par examiner la terminologie de Tauler, mettant en relief la signification mystique de ce *Grund* de l'âme comme « origine et commencement de toute spiritualité et de toute vie spirituelle » (p. 242). Cet *Urgrund* ne se distingue guère de la *substantia* des scolastiques, de l'« essence » de l'âme, de son *istikeit*. Mais la comparaison de la notion taulérienne avec celle d'Eckhart révèle entre elles une étroite parenté en même temps que leur opposition à bien des aspects des notions correspondantes du thomisme et de l'albertinisme. Tauler évite cependant « toutes les ambiguïtés monistes de son maître Eckhart » (p. 282), en affirmant le caractère créé du *Grund* de l'âme. Mais celui-ci étant l'image divine, l'ascension mystique selon Tauler paraît être au P. W. « la transposition de la mystique extatique de Plotin et de Proclus dans la mystique chrétienne » (p. 308) : Tauler, en effet, cite deux fois Proclus, traduit par Guillaume de Moerbeke à la fin du XIIIe siècle.

On le voit, cet article donne bien plus que ne l'indique son titre : un exposé de toute la mystique taulérienne, et même de la mystique eckhartienne. Il prend place parmi les travaux dont le chercheur ne pourra se passer. F. V.

3195. E. OBERMAYER-MARNACH. *Zur Gründungsgeschichte der Universität Wien. Zwei Inedita aus dem Register Papst Urbans V.* — Mitteil. Instit. Österreich. Geschichtsforsch. 68 (1960) 434-437.

Mme O.-M. a trouvé dans les registres du pape Urbain V deux documents susceptibles d'éclairer les origines de l'université de Vienne. Ce sont deux lettres datées d'Avignon, les 12 et 22 septembre 1364, par lesquelles le pape demande au duc Rodolphe IV d'Autriche des précisions sur la fondation envisagée et charge l'évêque de Brixen d'une enquête dans ce but. Le bref de fondation lui-même ne date que du 18 juin 1365. H. B.

3196. P. G. RICCI. *Sulla tradizione manoscritta del « De remediis ».* — Rinascimento 6 (1955) 163-166.

En se basant uniquement sur une collation partielle des manuscrits du *De remediis* conservés dans les bibliothèques florentines, M. R. les distribue en deux familles qui représenteraient deux rédactions différentes du traité, la seconde postérieure à la diffusion de la première en 1366. La tradition manuscrite remonterait à deux archétypes différents et la souscription du notaire Franceschino da Fossadolce, selon laquelle il aurait copié le manuscrit *Venise Marc. Z. L. 475* sur l'autographe de 1366, présente toutes les marques de la véracité. M. A. Del Monte n'a pas tardé à donner son avis au sujet de cette théorie, qui va à l'encontre des constatations qu'il a faites jusqu'à présent (voir *Bull.* VIII, nº 3197). H. B.

3197. A. DEL MONTE. *Sul testo del « De remediis » petrarchesco.* — Filologia romanza 3 (1956) 84-86.

M. Del M., qui prépare l'édition critique du *De remediis utriusque fortunae*, réfute l'opinion de M. P. G. Ricci (voir *Bull.* VIII, nº 3196) qui, en s'appuyant sur une base trop étroite, voulait diviser la tradition manuscrite en deux familles et y reconnaître deux rédactions différentes du traité, dont la première daterait de 1366. M. Del M. maintient que les variantes relevées par M. R. ne sont que des fautes de copistes. Le manuscrit *Venise Marc. Z. L. 475*, en particulier, n'a pas la valeur que veut lui attribuer M. R., car il ne faut pas se fier à la souscription qui en ferait une copie directe de l'autographe de Pétrarque. H. B.

3198. V. BRANCA. *Notizie di manoscritti.* — Lettere italiane 12 (1960) 73-76.

M. B. signale sept manuscrits inconnus jusqu'ici du *De vita solitaria* de Pétrarque et cinq du *De re uxoria* de l'humaniste vénitien François Barbaro († 1454). H. B.

3199. L. MINIO PALUELLO. *Il « Fedone » latino con note autografe del Petrarca (Parigi, Bibl. Naz., Cod. lat. 6567A).* — Atti Accad. naz. Lincei, Serie VIII : Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filos. 4 (1949) 107-113.

Pétrarque cite le *Timée*, mais ne fait que de rares allusions à d'autres dialogues, en particulier au *Phédon*. Il dit cependant avoir dans sa bibliothèque *Platonis libellos...in latinum versos aliquot numquam alias visos.* Il s'agissait sans doute

du *Ménon* et du *Phédon* dans la traduction d'Henri Aristippe. M. M. P. a identifié l'exemplaire du *Phédon* dans *Paris Nat. lat. 6567A* en reconnaissant la main de Pétrarque dans les notes marginales qui y accompagnent le texte. Le manuscrit, du début du XIVe siècle, fut copié à Paris sur l'exemplaire légué à la Sorbonne par Gérard d'Abbeville en 1271 ; il passa ensuite en Italie, pour revenir au château de Blois, puis à Fontainebleau et finalement à Paris. Les notes de Pétrarque, assez peu nombreuses, semblent dater de la fin de sa vie. M.M.P., grâce à elles, essaie de découvrir quelles étaient les préoccupations dominantes du poète lisant le *Phédon*. H. B.

3200. J. A. WEIN. *Petrarch's Politics (1333-1353)*. — Dissert. Abstracts 21 (1960) 879-880.

M. W., qui ne cache pas combien les idées de Pétrarque ont été l'objet d'interprétations divergentes, croit que l'orientation générale du poète peut se définir par son rêve de l'unité italienne, avec Rome pour capitale, régissant l'empire du monde. Sa dissertation (Columbia University) a pour but de justifier cette définition en suivant l'évolution politique du poète de 1333 à 1353. M. W. y distingue trois périodes : de 1333 à 1347 Pétrarque mise sur Robert de Naples ; en 1347 ses espoirs se reportent sur Cola di Rienzo ; après l'échec de celui-ci, il se tourne vers Charles IV et les Visconti. Cette multiplicité d'attitudes ne doit pas faire illusion : sous toutes ces tendances, Pétrarque poursuivait toujours le même but final et celui-ci commandait aussi son comportement à l'égard des républiques italiennes. Dissertation de 213 p., en microfilm Dl. 2.80. H. B.

3201. L. F. CASSON. *A Fourteenth Century Concordance to the Vulgate. MS. Grey 48 b 1 in the South African Public Library, Cape Town*. — Libri, Internat. Library Review 10 (1960) 111-128.

Après un rapide coup d'œil sur la progression des concordances verbales de la Bible depuis Hugues de Saint-Cher jusqu'à Jean de Raguse et Jean de Ségovie, M. C. décrit dans tous ses détails ce manuscrit de 708 pages, examine sa disposition et le situe parmi les différents types médiévaux : c'est un exemplaire de la recension de Conrad de Halberstadt, laquelle remonte aux environs de 1310. Les caractères paléographiques du manuscrit le font dater de la seconde moitié du XIVe siècle et sa décoration, assez semblable à celle des concordances datant du règne de Charles V, incite M. C. à lui proposer une origine parisienne, vers 1350-1380. Le scribe, unique semble-t-il, n'était pas très soigneux ni très instruit. Les références bibliques, beaucoup moins complètes que dans les concordances modernes, s'élèvent néanmoins à un total d'environ 150.000. H. B.

3202. R. LIEVENS. *Jordanus van Quedlinburg in de Nederlanden*. Een onderzoek van de handschriften (Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, reeks VI, 82). — Gent, Secretarie der Academie, 1958 ; in 8, XIX-406 p. et 7 pl.

L'ermite de Saint-Augustin Jourdain de Saxe ou de Quedlinburg (av. 1300-1380) commença sa carrière comme lecteur à Erfurt, puis comme inquisiteur à Magdebourg, pour devenir bientôt provincial de Saxe-Thuringe en 1346-1351. La fin de sa vie fut surtout consacrée à la prédication et aux travaux littéraires. Ce sont ces derniers que M. L. étudie surtout dans la première partie de son travail, et c'est l'un des mérites de son ouvrage. En plus des *Collectanea*

Augustiniana, comme on a appelé plus tard son ouvrage consacré à l'histoire de son Ordre et du *Liber vitasfratrum*, on y rencontre des sermons, des opuscules spirituels et des commentaires (du *Pater*, des *articuli fidei*, du psautier). Ces œuvres, que M. L. décrit avec soin, en en retranchant les écrits inauthentiques, ont été répandues dans les Pays-Bas à la fin du moyen âge, soit en traductions en moyen-néerlandais, soit dans le texte latin. Comme le prouvent 76 manuscrits conservés dans les bibliothèques de Belgique et de Hollande, et 12 autres de traductions en moyen-néerlandais conservés en dehors de ces deux pays, cette diffusion a été considérable. L'objet principal de ce volume est précisément la description attentive de ces manuscrits, l'un après l'autre (p. 157-388). Quelques extraits sont édités critiquement (p. 89-155). Malgré la citation d'Anatole France que l'auteur s'est plu à mettre au début de cette description : « Je ne sais pas de lecture plus attrayante, plus douce que celle d'un catalogue [de manuscrits] », il reste que cette partie est faite pour être consultée plutôt que lue par agrément. F. V.

3203. R. LIEVENS. *Ruusbroec-handschrift E.* — Spiegel der Letteren 4 (1960-61) 209-210.

Le manuscrit de Ruysbroeck désigné par *E* dans l'inventaire de W. de Vreese et originaire de l'abbaye du Parc à Louvain était disparu après avoir été décrit par le chanoine J. David vers 1860. Après avoir réintégré son abbaye, pour passer ensuite par différentes mains, ce témoin des *XII Dogheden* a été repéré finalement dans une vente à Munich et récemment acquis par la Bibliothèque de l'Université de Leiden, où il porte désormais la cote *2636*. H. B.

3204. MARTIN VON AMBERG. *Der Gewissensspiegel.* Aus den Handschriften herausgegeben von S. N. WERBOW (Texte des späten Mittelalters, 7). — Bielefeld, E. Schmidt, 1958 ; in 8, 115 p. et 1 pl. Mk. 8.80.

Ce petit traité inédit, qui fut écrit avant 1381, se situe dans la ligne des ouvrages en langue vulgaire qui, à la fin du moyen âge, ont voulu donner au peuple chrétien une synthèse de la foi et des obligations morales. On y trouve une exposition du *Credo*, du *Pater* et du décalogue, des chapitres sur les péchés capitaux, les béatitudes, les dons du Saint-Esprit, les œuvres de miséricorde, les cinq sens, les fêtes et les jours de jeûne, et enfin des conseils pour la vie spirituelle. L'auteur est un prédicateur qui aime citer des exemples ; il les prend notamment aux actes des martyrs et aux vies des saints, tout autant qu'à la littérature spirituelle de son temps qui lui est familière. Il reste 21 copies manuscrites de ce traité : M. W. cherche à établir leurs relations et à les répartir en groupes. Le manuscrit *Heidelberg Univ. Pal. germ. 439*, de la fin du XIVe siècle, paraît le plus proche de l'archétype et sert de base à l'édition. L'apparat tient compte de toutes les variantes des autres témoins. En appendice, M. W. reproduit des fragments, parfois étendus, qui figurent en certains de ces manuscrits à l'exclusion des autres, ainsi qu'un glossaire. F. V.

3205. P. VAN OVERZEE. *Het humanisme als levensbeschouwing in de Nederlanden.* I : *Moderne Devotie, bijbels humanisme, humanistisch Christendom* (Uit het land van Rembrand). — Amsterdam, C. Hafkamp, 1948 ; in 8, 173 p.

M. v. O. est convaincu que l'humanisme aux Pays-Bas eut d'autres caractères, à la fin du moyen âge, que l'humanisme italien : il eut en effet comme

soucis majeurs la réforme religieuse et le retour à la Bible. Aussi le début de son ouvrage brosse-t-il un tableau historique de la *Devotio moderna*, de ses principaux représentants et de son influence, notamment dans le domaine de l'organisation des études. Quant à l'« humanisme biblique », M. v. O. s'étend quelque peu sur des noms comme ceux de Wessel Gansfort, Rodolphe Agricola et Érasme. Avant de passer ensuite à l'histoire de l'humanisme hollandais depuis la Réforme, il publie en traduction néerlandaise des fragments de l'*Imitatio*, d'Érasme et de Jean Brugman. F. V.

3206. *A Commentary on the « Benedictus »*. Edited from the Two Extant Middle English Manuscripts with Introduction, Notes and Glossary by B. Wallner (Lunds Universitets Årsskrift, n. F., Avd. 1, Bd. 53, 1). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1957 ; in 8, xxx-29 p. et 1 pl. Kr. 8.

Les manuscrits qui contiennent ce commentaire du *Benedictus* sont *Londres Lambeth Pal. 472*, f. 252-259, et *Newcastle, Public Library, Thomlinson Section of the Reference Department*, f. 102-104 (manuscrit inconnu jusqu'à présent). Le premier est daté de 1493, le second de 1660, mais tous deux sont bien du XV[e] siècle. L'édition est basée sur le manuscrit de Lambeth, avec en notes les variantes de l'autre. Ce manuscrit de Lambeth présente certaines affinités avec *Londres Brit. Mus. Harley 2397*. On a plus d'une fois attribué ce petit traité à Walter Hilton en raison de similitudes de doctrine avec l'œuvre de celui-ci et en raison du fait que le manuscrit de Lambeth contient certaines de ses œuvres. Sans que cette attribution paraisse impossible à M. W., il ne la croit pas assurée définitivement. L'auteur a dû vivre cependant à la fin du XIV[e] siècle. Quelques notes sur le vocabulaire et la langue de ce traité révèlent une provenance du sud-est des Midlands. Le manuscrit de Lambeth appartient certainement à la région londonienne, mais l'origine du texte est plus nordique. Le manuscrit de Newcastle trahit, lui aussi, une origine plus nordique. Un glossaire facilite la lecture du traité. L'édition est très soignée. F. V.

3207. A. C. Friend. *Analogue in Cheriton to the Pardoner and His Sermon.* — JEGP, Journal English Germanic Philol. 53 (1954) 383-388.

M. F. relève une série de parallèles ou similitudes entre le *Pardoner's Tale* de Chaucer et les sermons d'Odon de Cheriton († 1245-46). Ceux-ci sont conservés en trois collections : sur les évangiles des dimanches et fêtes du Seigneur (1219), sur les évangiles des autres fêtes de l'année, sur les épîtres du dimanche (1224). Chaucer y a-t-il puisé directement ? C'est possible, mais peu probable, car les *exempla* dont il s'agit étaient largement répandus au XIV[e] siècle. H. B.

v[e] s. **3208.** M. de Castro O. F. M. *Un incunable de Fr. Francisco Eximeniz, O. F. M., en la Biblioteca universitaria de Santiago.* — Gutenberg-Jahrb. 35 (1960) 127-131.

La *Vita Cristi*, écrite en catalan par François Eiximenis, fut traduite en castillan en 1496 par le premier archevêque de Grenade, Fernando de Talavera. Seul, sans doute, fut publié le premier volume de cette traduction. C'est d'un exemplaire de cette édition qu'il s'agit ici, conservé à la Bibliothèque de l'Université de Santiago de Compostelle. Le P. de C. le décrit sommairement et en cite quelques extraits. H. B.

3209. J. A. Soggin. *Uno scritto sul matrimonio dei Valdesi prima della Riforma (Dublin, Trinity College, C. 5. 26, Fo. 34b-38a).* — Atti Accad. naz. Lincei, Ser. VIII : Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filos. 6 (1951) 400-410.

Le manuscrit *Dublin Trinity Coll. C. 5. 26* faisait partie, au début du XVIIe siècle, de la collection d'écrits vaudois rassemblée par l'archevêque d'Armagh James Ussher. Le traité sur le mariage qu'il contient est écrit en provençal de la fin du moyen âge. Avant d'en publier le texte (p. 405-410), M. S. analyse son contenu et en souligne l'importance dans la littérature vaudoise antérieure à la Réforme. Toute la partie juridique s'inspire du Décret de Gratien et des Sentences de Pierre Lombard. L'auteur reconnaît explicitement le caractère sacramentel du mariage et son indissolubilité. Il conseille la pratique du *trinoctium castitatis*, à l'exemple du jeune Tobie. H. B.

3210. J. A. Soggin. *Uno scritto sul matrimonio dei Valdesi prima della Riforma (Dublin, Trinity College, Ms. C. 5. 26, fo. 34b-38a). Epilegomena.* — Atti Accad. naz. Lincei, Ser. VIII : Rendiconti, Classe di Scienze morali, storiche e filos. 14 (1959) 259-262.

M. S. revient au traité vaudois sur le mariage dont il a publié antérieurement le texte (voir *Bull.* VIII, no 3209), pour y faire quelques corrections et signaler sa parenté étroite avec Hus relevée récemment par M. A. Molnar, *Hus' « De matrimonio » and its Waldensian Version*, dans la revue tchèque *Communio Viatorum* 1 (1958) 142 sv. Cette parenté est si étroite que M. Molnar a pu publier parallèlement les deux textes. Hus écrivit son opuscule dans sa prison de Constance, probablement le 4 mars 1415, et l'antériorité de son texte sur le traité vaudois ne fait aucun doute. Le problème du passage de cet écrit des hussites aux vaudois reste à examiner. C'est en tout cas par l'intermédiaire de Hus que les Vaudois y puisent aux deux sources principales de leur texte : le Décret de Gratien et le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard. H. B.

3211. G. Petrocchi. *Un inedito trattatello ascetico sulla vita di Cristo.* — Giornale ital. Filol. 5 (1952) 44-55.

M. P. édite (p. 47-55) un petit traité de méditation sur la vie du Christ contenu dans *Venise Marc. ital. 5020* (*I. 19*), du XVe siècle. Sans avoir la valeur littéraire ni l'ampleur des *Meditationes vitae Christi*, il ne manque pas de fraîcheur et de simplicité. La vie du Christ est distribuée en sept méditations pour chacun des jours de la semaine. Elle est écrite en dialecte vénitien, sans qu'on puisse dire si ces caractéristiques linguistiques remontent à l'auteur ou au scribe. Cette indécision ne permet pas à M. P. de proposer son attribution à l'augustin Jérôme de Sienne, dont les lettres voisinent dans le manuscrit. H. B.

3212. *Todesgeschichte des Johannes Huss und des Hieronymus von Prag.* Beide um ihres Glaubenswillen verbrannt zu Konstanz am 6. Juli 1415 und am 30. Mai 1416. Geschildert in Sendbriefen des Poggius Florentinus. — Konstanz, Fr. Bahn, 1957 ; in 12, 143 p. Mk. 3.95.

Nouvelle édition de ces lettres, dont les deux premières ont trait au procès et au supplice de Jean Hus, et la troisième au supplice de son disciple Jérôme de Prague. Le texte des deux premières reproduit celui qu'on trouve dans l'édition de J. G. Munder (Constance 1925 et 1926). La dernière s'appuie sur une

« traduction » de 1536. Concernant le caractère apocryphe des deux premières, dont ne paraît pas se douter l'éditeur, renvoyons à l'article de R. G. Salomon (voir *Bull.* VIII, nº 3213). F. V.

3213. R. G. SALOMON. *Poggio Bracciolini and Johannes Hus.* A Hoax Hard to Kill. — Journal Warburg Courtauld Institutes 19 (1956) 174-177.

M. S. établit l'inauthenticité des lettres fameuses attribuées au Pogge et relatant le procès et la mort de Jean Hus au concile de Constance. Il s'agit d'une mystification dont les premières traces remontent au XIXe siècle.
F. V.

3214. P. DE VOOGHT O. S. B. *L'hérésie de Jean Huss* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 34). — Louvain, Publications universitaires, 1960 ; in 8, XIX-494 p. Fr. 350.

3215. P. DE VOOGHT O. S. B. *Hussiana* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 35). — Louvain, Publications universitaires, 1960 ; in 8, VII-450 p. Fr. 400.

Dom De V. rassemble dans ces deux volumes le résultat d'études très prolongées, et on peut assurer qu'ils sont, à l'heure actuelle, le travail le meilleur et le plus monumental sur la vie, l'œuvre et la pensée de Jean Hus. Il fait remarquer à juste titre que les historiens qui se sont occupés de Hus jusqu'à présent, à quelques rares exceptions près, ont été influencés par les polémiques, soit des catholiques contre cet « hérétique », soit des protestants allemands contre cet ennemi prétendu de tout ce qui est germanique. Et il faut ajouter que depuis la « libération » de la Bohème, les historiens tchèques célèbrent en lui « le premier propagateur du socialisme marxiste-léniniste ». Dom De V. a voulu « connaître un homme » et « donner une interprétation de son œuvre, née du contact direct avec elle ». Sa connaissance approfondie du XVe siècle — et de la langue tchèque — lui a permis de réaliser ce dessein.

Le premier volume dresse un tableau de cette vie qui a soulevé tant de polémiques contradictoires. L'auteur n'a pas voulu alourdir son récit de discussions qui auraient fait perdre le fil directeur. Le style est alerte, volontiers mordant, ce qui ne manque pas de soutenir l'intérêt du lecteur. Il est sans doute difficile de donner ici un résumé de cette histoire pathétique, qui culmine dans l'exécution décrétée par le concile de Constance, malgré les protestations de Hus jusque sur le bûcher. Le théologien lira surtout le dernier chapitre, le XIIe, sur « l'hérésie de Jean Huss ». Il y apprendra que celui-ci voulut avant tout « arracher les hommes au péché ». Quelle interprétation loyale faut-il donner alors aux thèses condamnées qui lui valurent le bûcher ? Seule la 9e, « la dignité papale vient de l'empereur, et l'achèvement, tout comme l'institution du pape partit de la puissance de l'empereur », mérite sûrement la qualification d'hérétique. D'autres, les 27e, 28e et 29e, n'en sont que les conséquences logiques. Mais dom De V. souligne que la situation de fait de la papauté lors du concile de Constance pouvait fournir une excuse à Hus, quoique celui-ci se soit fourvoyé sur la question de droit. L'auteur n'hésite pas à souligner également les propres « fautes des Pères du Concile », en même temps d'ailleurs que « la faute de Hus » qui fut d'ameuter les foules contre la hiérarchie.

Le second volume contient des études de détail, groupées autour de quelques thèmes : l'Église, l'épiscopat, l'eucharistie, les indulgences, et quelques questions

spéciales. La plupart ont déjà été publiées en diverses revues, mais dom De V. y a apporté des retouches. Parmi les études neuves, il faut citer notamment celle consacrée à « la part de saint Augustin dans le *De Ecclesia* de Huss » (p. 66-92), deux éditions de textes : le *Tractatulus de potestate clavium* et les *Acta in Curia Romana* de Jean de Jenštejn (p. 161-185 et 422-441) d'après *Vat. lat. 1122*, f. 30-38 et 162-169, textes difficiles à trouver dans les éditions plus anciennes. Ajoutons que les études de détail ici reproduites font souvent l'examen de telle ou telle des propositions condamnées et celui des rapports entre Hus et Wyclif ; dom De V. constate que la pensée de Hus ne fut pas le décalque pur et simple d'idées analogues de Wyclif. Au total, il faut chaleureusement féliciter dom De V. de ces deux volumes qui rétablissent dans sa vérité une image devenue méconnaissable. F. V.

3216. E. Werner. *Antihussitisches Pamphlet oder Taboritischer Traktat ? Eine Datierungsfrage.* — Wissenschaftl. Zeitschr. der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe 9 (1959-60) 579-581.

Dans son ouvrage *Circumcellionen und Adamiten*, Berlin 1959, p. 135-140 (voir *Bull.* VIII, no 1415), M. W. avait édité une « Défense des hussites contre l'empereur allemand », qu'il datait de 1421. M. F. Bartoš lui a signalé depuis lors qu'il avait déjà publié ce traité en 1931 et qu'il fallait, selon lui, le dater de 1412. A première vue cette dernière date paraît la plus probable. Mais M. W. énumère quelques difficultés sérieuses qu'elle soulève, tandis qu'elles disparaissent avec la date plus tardive. Il préfère donc maintenir celle-ci et considère l'écrit comme provoqué par le mouvement révolutionnaire du début de la seconde décennie du siècle, plutôt qu'issu des efforts réformateurs des années 1410-1412. H. B.

3217. H. Schmidinger. *La scoperta di un trattato politico del' 400 a Vienna.* — Atti del Convegno di studi delle fonti del Medioevo europeo in occasione del 70o della fondazione dell'Istituto storico italiano (Roma, 14-18 aprile 1953), Communicazioni (Roma, Istituto storico per il Medio Evo, 1957 ; in 8, xxiii-113 p. L. 2500) 91-97.

Il s'agit du *Viridarium regum et imperatorum Romanorum* de Thierry de Niem, dont M. S. rappelle la découverte dans le manuscrit *Vienne Nat. Pal. 496* (voir *Bull.* VII, no 765), en souligne l'importance dans l'œuvre de l'auteur et montre comment il permet de préciser les idées politiques de l'écrivain. A. Lhotsky et K. Pivec s'en sont d'ailleurs déjà occupés à plusieurs reprises et depuis lors en ont fait paraître une excellente édition (Stuttgart 1956). H. B.

3218. E. Brayer. *Un recueil de sermons, d'enseignements et d'exemples en ancien français, contenant des sermons de Pierre d'Ailly.* — Acad. Inscript. et Belles-Lettres, Comptes rendus des Séances 19 9, 126-128.

A côté d'enseignements pieux et d'*exempla* en langue vulgaire le manuscrit *Cambrai Bibl. munic. 574* (400 folios ; XVe s.) est surtout constitué d'un recueil de sermons selon l'ordre de l'année liturgique (f. 1r-310v). Ces sermons sont très disparates par l'étendue et par l'origine. Mlle B. distingue plusieurs étapes dans la constitution du recueil : après un noyau primitif et l'addition de deux sermons de S. Bernard et de quatre de S. Grégoire, le scribe a ajouté d'abord des sermons

de Maurice de Sully, des sermons anonymes pour la semaine sainte, une Information pour les curés au début du carême et enfin, dernière étape, cinq sermons de Gerson et neuf sermons inédits de Pierre d'Ailly. Nous n'avons ici qu'un bref résumé de la communication de M[lle] B. ; elle sera publiée intégralement dans les *Notices et extraits de manuscrits*, t. 43. H. B.

3219. G. A. BRUNELLI. *La « Science de bien mourir » di Jean Gerson.* — Studi francesi 4 (1960) 67-70.

On admet généralement que cet opuscule fut écrit entre 1400 et 1404. Mgr P. Glorieux hésitait à le dater de 1404 et à voir en lui le « petit traité... pour aprendre a morir » que Gerson envoyait à son père moribond pendant l'été de 1404 (voir *Bull.* VIII, nº 1724), car deux autres opuscules du chancelier pouvaient remplir le même rôle : la *Doctrine comment il se faut commander a Dieu* et *Comment on doit méditer devant la separation de mort.* M. B. croit pouvoir lever cette hésitation en décelant dans la *Science* des indices qui permettent de l'identifier avec le traité envoyé en 1404. Sans avoir été écrit pour le seul père de Gerson, c'est seulement à l'occasion de sa mort prochaine qu'il aurait été mis en circulation. H. B.

3220. A. COMBES. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson.* T. III : *L'évolution spontanée de la critique gersonienne.* Première partie (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 5, 2). — Paris, J. Vrin, 1959 ; in 8, 327 p. Fr. 36.

Nous avons déjà rendu compte des deux premiers tomes de cet ouvrage (voir *Bull.* V, nº 500 ; VI, nº 617). Après avoir donné le « dossier documentaire » concernant le jugement de Gerson sur la mystique de Jean Ruysbroeck, et après avoir minutieusement analysé « la première critique gersonienne », celle de l'*Epistola I ad fratrem Bartholomaeum* (t. I et II), Mgr C. commence maintenant à décrire l'« évolution spontanée » de la critique gersonienne, telle qu'elle a pu et dû se produire entre cette *Epistola* et la défense issue de Groenendael, soit durant la décennie qui suivit 1398 ou 1399. Mais ce dessein l'amène à élargir sa perspective, au point que ce nouveau tome se présente à peu près comme une sorte de synthèse de ce que laissent de solide à l'heure présente les travaux de Mgr C. lui-même et ceux des autres érudits qui se sont intéressés à Gerson. Si nous pouvons le citer lui-même, son dessein est, dans une première partie, de « s'attacher à préciser le point de départ, du triple point de vue de notre dossier documentaire, des travaux les plus récents en matière de chronologie, de toutes les données qu'il soit possible de fixer en ce qui touche au mysticisme de Gerson à l'époque de sa critique de Ruysbroeck. La seconde partie commencera à étudier l'évolution spontanée de la critique gersonienne en considérant, grâce au sermon *A Deo exivit*, Gerson comme prédicateur universitaire ». Tel est le contenu du présent volume. Dans le suivant, à paraître, la « troisième partie, consacrée aux *Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia*, ne nous autorisera à interroger, en Gerson, le « commentateur dionysien » qu'au prix d'une mise au point assez délicate. La quatrième nous conduira au point culminant de cette enquête, en nous permettant, grâce à l'*Annotatio doctorum qui de contemplatione locuti sunt* et surtout au *De mystica theologia*, d'atteindre, en Gerson, le théologien de la mystique » (p. 10).

Une fois de plus, on ne peut qu'admirer l'art incomparable dont Mgr C. a le secret : celui de lire un texte. Certes, on comprend la réaction de ces recenseurs dont parle Mgr C., angoissés en songeant au budget des bibliothèques qui se font

un devoir, à juste titre, d'acquérir ses œuvres. Mais si certains ont pu regretter cette « virtuosité » en d'autres circonstances que celle-ci, il reste que le volume présent et le suivant seront bien la meilleure synthèse actuelle des études gersoniennes, pour cette période de maturité qui comprend les dix premières années du XVe siècle. F. V.

3222. P. S. Năsturel. *Quelques observations sur l'union de Florence et la Moldavie.* — Südost-Forschungen 18 (1959) 84-89.

Confirme quelques détails de la vie du métropolite Grégoire de Moldovalachie (orthodoxe rallié au catholicisme et non sacré à Rome archevêque de la Moldovalachie latine) et de son successeur Damien, qui assista au concile de Florence, signa l'acte d'union du 5 juillet 1439, mais se rétracta peu après, comme nombre d'autres signataires à leur retour à Constantinople. H. B.

3223. J. Hegyi S. J. *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin, Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan* (Pullacher philosophische Forschungen, 4). — Pullach bei München, Verlag Berchmanskolleg, 1959 ; in 8, vii-176 p. Mk. 18.40.

L'ouvrage du P. H. comporte fondamentalement trois monographies, consacrées à chacun des trois commentateurs de saint Thomas qu'énumère le titre. Chaque fois, le plan est le même : rappels biographiques et bibliographiques, enseignement sur l'être, répercussion de cet enseignement en d'autres secteurs de leurs doctrine philosophique (ainsi, entre autres, la notion de personne et l'analogie). En conclusion, le P. H. remarque que ces trois auteurs, qui se suivent dans l'ordre chronologique, s'écartent en même temps et de plus en plus de saint Thomas, tout en restant d'authentiques disciples du Docteur angélique. Les textes cités sont presque toujours reproduits *in extenso.* On remarque un souci bibliographique qui se traduit surtout dans l'immense liste de titres que donnent les pages 155 à 173. F. V.

3224. M. Petrocchi. *L'estasi nelle mistiche italiane della Riforma cattolica* (Collana di storia religiosa, 4). — Napoli, Libreria scientifica editrice, 1958 ; in 12, 85 p. L. 500.

L'auteur — qu'il ne faut pas confondre avec un autre spécialiste de la spiritualité italienne du même nom, G. Petrocchi (voir *Bull.* VIII, no 1987) — est particulièrement versé en histoire religieuse italienne et ses travaux portent sur la période étendue qui va du XVe au XIXe siècle. Le présent volume contient une série de cinq monographies sur des mystiques italiennes des XVe et XVIe siècles. Seule la cinquième n'intéresse pas ce *Bulletin,* ayant comme objet sainte Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1604). Les autres étudient, brièvement à vrai dire, mais avec un sens synthétique qui empêche l'auteur de s'étendre plus qu'il ne faut, sainte Catherine de Bologne († 1463), sainte Catherine de Gênes († 1510), la bienheureuse Osanna Andreasi († 1505) et la bienheureuse Camilla Battista de Varano († 1524). M. P. fait remarquer en quoi ces mystiques sont de leur temps et comment elles se séparent, notamment, des extatiques antérieures qui, jusqu'à sainte Françoise Romaine, relèvent d'un symbolisme et d'un « timbre » typiquement médiévaux (p. 12). M. P. veut souligner que les analyses des mystiques qu'il étudie sont « un moment de l'histoire des idées et de l'histoire de la théologie de la Réforme catholique et du début de la Contre-Réforme » (p. 13). F. V.

3225. O. Mazal. *Eine neuerworbene Handschrift der Österreichischen Nationalbibliothek mit Schriften Thomas Ebendorfers.* — Biblos 9 (1960) 77-80.

M. M. fait connaître un manuscrit entré en 1957 à la Bibliothèque nationale de Vienne et coté *Ser. nov. 9329*. Il contient, à côté du *Manipulus curatorum* de Guy de Monte Rochen (f. 1r-120v), d'un *Tractatus de fide et symbolo apostolico* (f. 142r-182v) et du *Speculum peccatorum de contemptu mundi* de Bernardin de Sienne (f. 268r-274v), trois traités du théologien viennois Thomas Ebendorfer : *Tractatus de septem donis Spiritus Sancti* (f. 121r-141r), *De novem peccatis alienis* (f. 183r-247v) et *Tractatus de novissimis* (f. 247v-312v). L'écriture est contemporaine de l'auteur et le manuscrit doit avoir appartenu à un professeur de Vienne, si pas à la bibliothèque d'Ebendorfer lui-même. Le *De donis Spiritus Sancti* y est daté de 1452. C'est là un complément intéressant à la récente monographie consacrée à ce théologien par A. Lhotzky (Stuttgart 1957). H. B.

3226. P. Massi. *Magistero infallibile del Papa nella teologia di Giovanni da Torquemada* (Scrinium theologicum, 8). — Torino, Marietti, 1957 ; in 8, 176-iv p. L. 1300.

Après une introduction qui résume ce que l'on sait de la vie et des œuvres du cardinal dominicain Jean de Torquemada, M. M. examine sa pensée sur les pouvoirs du souverain pontife, celui de gouvernement et surtout celui de magistère. La question du magistère infaillible eut, au temps de Torquemada, une actualité parfois brûlante : qu'on se rappelle notamment le concile de Bâle et tous les tenants de la suprématie conciliaire. On doit constater que, dans toute son œuvre, la pensée du dominicain n'a pas évolué : le pape est le vicaire du Christ, il possède donc la plénitude du pouvoir, et dès lors celle du magistère. Tous les aspects, tant historiques que théoriques, de la pensée de Torquemada, sont abondamment illustrés par les textes, pris surtout à la *Summa de Ecclesia* ; mais M. M. cite peu les textes eux-mêmes. Il faut signaler les sections sur les sources de Torquemada en la matière (où figurent surtout le *Decretum* de Gratien et saint Thomas, p. 126-138) et sur les positions des théologiens de son temps (p. 138-145). F. V.

3227. Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II. *Ausgewählte Texte aus seinen Schriften.* Herausgegeben, übersetzt und biographisch eingeleitet von B. Widmer. — Basel, B. Schwabe, 1960 ; in 8, 477 p. Fr. 24.

L'ouvrage que Mlle W. consacre au plus célèbre des Piccolomini, fondateur de l'Université de Bâle aujourd'hui cinq fois centenaire, se présente comme une biographie et comme un florilège.

La partie biographique ne comprend que le tiers de l'ouvrage ; elle n'en est pas moins dense et nuancée. Si sur l'énigmatique conversion d'Aeneas et ses mobiles Mlle W. ne peut offrir que des conjectures, celles-ci n'en sont pas moins plausibles. Rien, du reste, de ce qu'elle avance qui ne soit étayé par des déclarations d'Aeneas lui-même. La *Germania* du *poeta imperialisque secretarius* de Frédéric III lui paraît être le fourrier, sinon le père, du sentiment national en Allemagne. Et ceci par l'insistance d'Aeneas à aiguiller les humanistes germaniques vers les sources classiques de leur histoire.

Les textes qui constituent l'autre volet sont tirés des œuvres d'Aeneas et

de sa correspondance ; ils sont le juste reflet de la vie de celui *qui nolebat cecos sequi*. Une excellente traduction allemande leur fait face. Tout biographiques qu'ils veulent être, ils débordent les événements et jettent un jour agréable sur les idées du Siennois, soulignant la veine descriptive et le talent psychologique du portraitiste que fut cet Européen à l'esprit consciencieux et délié, fleuri et sec.

L'iconographie de ce mémorial est discrète et neuve. O. H.

3228. E. Staehelin. *Pius II. und die Gründung der Universität Basel. Die Stiftungsbulle vom 12. November 1459.* — Theol. Zeitschr. 16 (1960) 173-175.

Traduction allemande de la bulle de fondation de l'université de Bâle, à l'occasion de son cinquième centenaire.

3229. W. Werbeck. *Jacobus Perez von Valencia.* Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar (Beiträge zur historischen Theologie, 28). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959 ; in 8, VI-273 p. Mk. 31.50.

L'ermite de Saint-Augustin Jacques Pérez de Valence (1408-1490) occupa diverses charges dans la province d'Espagne de son Ordre jusqu'à son élévation à l'épiscopat en qualité d'auxiliaire de Rodrigue Borgia, archevêque de Valence et futur pape sous le nom d'Alexandre VI. Il laissa des œuvres que M. W. étudie attentivement, parmi lesquelles un commentaire des psaumes, commencé entre 1460 et 1465, achevé vers 1480, imprimé peu après pour la première fois et reproduit bien souvent par la suite. M. W. étudie attentivement les sources de Pérez (surtout saint Augustin) et sa doctrine des divers sens de l'Écriture. Ses procédés exégétiques sont illustrés patiemment par une longue analyse de son commentaire des psaumes 26, 89, 39, 129 et 18. Cet examen, qui constitue la partie principale du travail (p. 138-209), met en relief le caractère méthodique de Pérez, en quoi il doit beaucoup à Nicolas de Lyre, et son attention à l'histoire du salut. Quelques aspects de sa doctrine sont étudiés enfin, qui permettent de voir en Pérez un théologien assez éclectique, certainement ni ockhamiste ni même scotiste, plutôt dans la ligne du thomisme et de la théologie franciscaine primitive, et dans celle de saint Augustin. Il s'inscrit dans la lignée des commentateurs des psaumes que son Ordre a donnés à l'Église, et dont Martin Luther sera bientôt un autre représentant. F. V.

3230. G. Giraldi. *Bibliografia delle opere di G. M. A. Carara.* — Rinascimento 6 (1955) 125-143.

Né à Bergame en 1438, Carara, humaniste en même temps que médecin (il devint docteur à Padoue en 1458, professa ensuite à Bergame, Brescia et Iseo), fut un écrivain et un orateur. Il mourut à Bergame en 1490. M. G. dresse le catalogue de ses œuvres, en indiquant autant que possible le titre exact d'après les manuscrits ou l'édition, les bibliothèques où ces textes sont conservés, l'incipit et l'explicit, les témoignages d'authenticité et un bref aperçu du contenu. Retenons ici seulement un *De fato et fortuna*, contenu dans *Bergame Bibl. civica Δ. IV. 17*, dédié à François Pontano et consacré au problème de la prédestination divine et de la liberté humaine. H. B.

3231. R. Ridolfi. *The Life of Girolamo Savonarola.* Translated by C. Grayson. — New York, Knopf, 1959 ; in 8, X-326 p. Dl. 7.50.

Comme la traduction française (voir *Bull.* VIII, nº 873), cette traduction anglaise a omis les notes critiques de l'original italien (voir *Bull.* VIII, nº 872).

3232. *Het Frensweger handschrift betreffende de geschiedenis van de Moderne Devotie.* Uitgegeven door W. Jappe Alberts en A. L. Hulshoff (Teksten en documenten uitgegeven door het Instituut voor middeleeuwse geschiedenis, Rijksuniversiteit te Utrecht). — Groningen, J. B. Wolters, 1958 ; in 8, xxxiv-268 p. et 1 pl.

Ce manuscrit, *Utrecht Univ. 8. L. 16*, provient du couvent des chanoines de Windesheim à Frenswegen et présente une certaine parenté, quoique indirecte, avec *Bruxelles Bibl. roy. 8849-59*, ayant puisé aux mêmes sources que celui-ci, sources dont la principale est le *Chronicon Windeshemense* de Jean Busch. Écrit dans les dernières années du XVᵉ siècle, on y trouve notamment de larges extraits traduits d'une chronique de Frenswegen de 1494. Des notes critiques sur ces questions ont été rédigées par M. J. A. (p. VII-XVIII), tandis que le regretté H. est l'auteur d'une section sur l'histoire du monastère de Frenswegen (p. XIX-XXXII), qui fut fondé par le comte Bernard de Bentheim en 1394 et resta le dernier monastère de la congrégation, n'ayant été supprimé que sous le régime napoléonien. L'édition est accompagnée de notes explicatives, sur les sources et sur les personnes et événements auxquels le récit fait allusion. Ce récit est en fait l'histoire du premier siècle de toute la congrégation de Windesheim et une série de biographies de ses représentants principaux et de quelques personnages mêlés à son histoire. Il est surprenant qu'on n'y lise rien sur Thomas a Kempis. F. V.

3233. A. Niero. *Decreti pretridentini di due patriarchi di Venezia su stampa di libri.* — Rivista Storia Chiesa Italia 14 (1960) 450-452.

M. N. publie, d'après *Venise Biblioteca del Seminario 382*, deux décrets des patriarches vénitiens : l'un de 1497, condamnant les illustrations « déshonnêtes » des *Métamorphoses* d'Ovide ; l'autre, de 1510, soumettant aussi à une licence préalable l'impression des éditions commentées de l'Écriture. Ce décret précède ainsi les décisions prises à ce sujet par la IVᵉ session du concile de Trente et la Xᵉ session du Vᵉ concile de Latran de 1515. H. B.

xviᵉ s. **3234.** L. W. Spitz. *The Philosophy of Conrad Celtis, German Arch-Humanist.* — Studies in the Renaissance 1 (1954) 22-37.

Comme chez beaucoup d'humanistes, la pensée de Conrad Celtis ne se présente pas sous la forme d'un corps de doctrines aux traits nettement dessinés. Il ne craint pas les contrastes : il combine le mysticisme platonisant avec le naturalisme aristotélicien ; il attaque l'Église et ses dogmes tout en accomplissant avec sérénité ses devoirs religieux ; sa vie morale est loin d'être irréprochable, mais sa fin est celle d'un dévot. Son dilettantisme philosophique se manifeste de bien des manières : il est sous l'influence du néoplatonisme de Marsile Ficin, mais en même temps il édite des ouvrages aristotéliciens ; tout en admettant l'influence des astres, il dénonce à l'occasion les erreurs des astrologues ; dans une ode *De fato et felicitate*, il cherche en vain la solution au problème de la liberté et du déterminisme. Ses indécisions ne l'empêchent pas de combattre avec assurance la scolastique. Malgré ses études à Cologne et Heidelberg, il rejette en bloc l'esprit et la méthode des médiévaux, leur reprochant leur langue inculte et leur manque d'intérêt pour la philosophie naturelle et les poètes. Sa conception

de Dieu et de la nature reflète les idées de l'humanisme florentin ; son théisme anticlérical s'accommode du culte de la Vierge et des saints, de la croyance aux miracles et aux pèlerinages. M. S. souligne, avec raison, qu'il n'y avait dans cette attitude aucune hypocrisie et que ce serait un jugement simpliste que de ranger cet humaniste plutôt indécis parmi les sceptiques et les rationalistes au sens moderne. H. B.

3235. K. Blockx. *De veroordeling van Maarten Luther door de Theologische Faculteit te Leuven in 1519* (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Verhandeling 31). — Brussel, Paleis der Academiën, 1958 ; in 8, XXXII-151 p.

M. B. commence par décrire soigneusement les sources auxquelles il faut recourir pour écrire l'histoire du jugement porté en 1519 par la Faculté de théologie de Louvain sur Martin Luther. Les œuvres de Luther, pénétrant à Louvain, — les thèses de Wittenberg et les *Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum*, — commencèrent par y provoquer des mesures d'ordre disciplinaire. Mais bientôt un examen approfondi fut commencé, parallèle à celui que la Faculté de Cologne avait entrepris peu auparavant ; puis des contacts avec l'évêque de Liège Érard de la Marck en octobre 1519, lequel fut loin d'être le sympathisant des thèses luthériennes que la Faculté croyait sur la foi d'une lettre d'Érasme à Luther, aboutirent le 7 novembre 1519 à un verdict définitif. Après l'approbation d'Adrien d'Utrecht et celle de la Faculté de Cologne, la *censura* de Louvain fut publiée en février 1520. Ce travail fait souvent appel à des documents inédits. Certains lecteurs aimeront se reporter à la traduction allemande de la conclusion (p. 141-145). F. V.

3236. G. Arimón. *El problema del bautismo de los niños infieles. Orientación escotística de la opinión de Fray Diego de Deza y Francisco Vitoria. Antecedentes doctrinales y circunstancias históricas.* — Analecta sacra Tarracon. 30 (1957) 203-232.

Saint Thomas avait traité de la question *utrum pueri Iudaeorum et aliorum infidelium sint invitis parentibus baptizandi ?* (par exemple, en dernier lieu, dans *Summa theol.* III^{a}, q. 68, a. 10) et avait justifié sa réponse négative en s'appuyant sur le droit naturel du père à l'éducation de son enfant. Duns Scot et les auteurs nominalistes et éclectiques sont d'avis que la nécessité de procurer le salut l'emporte sur le droit naturel, que par conséquent le prince peut faire baptiser l'enfant en usant de contrainte. Diego de Deza, qui fut le premier inquisiteur général (1496-1507), pense que seul le pape comme vicaire du Christ peut baptiser les enfants des infidèles contre le gré de leurs parents et que par conséquent le droit naturel doit ici céder le pas à la nécessité de procurer le salut. Si dans la pratique le pape n'use pas de ce droit, ce n'est pas *ex defectu iuris, sed quia non expedit.* Il approuve donc, en principe, l'opinion de Scot. Vitoria fait de même, mais il refuse au prince le droit de baptiser l'enfant contre le gré du père, car le prince ne peut pas prendre la place des parents.

C. V. P.

3237. I. H. Whitfield. *Discourses on Machiavelli : Gilbert, Hexter, and Baron.* — Italian Studies 12 (1958) 21-46.

Examen des trois études de F. Gilbert, J. H. Hexter et H. Baron (voir *Bull.* VIII, n°s 2608, 2609 et 2120) sur la composition des *Discorsi* de Machiavel et leur relation avec le *Principe*. La conclusion de M. W. est que, pour qui voit harmonie plutôt qu'opposition entre les deux œuvres, le fait que les *Discorsi* aient été interrompus par la composition du *Principe* n'a rien en soi qui puisse soulever de problème particulier à la critique. H. B.

3238. H. KLOMPS. *Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeyer* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 84). — Münster, Aschendorff, 1959 ; in 8, IV-180 p. Mk. 13.80.

Le franciscain Gaspard Schatzgeyer (1463/64-1527), qui fut provincial de Bavière, fut certainement l'un des théologiens catholiques qui s'opposèrent le plus vigoureusement à la contagion luthérienne dans l'Allemagne du Sud (cf. *Bull.* VI, n° 1917). Il a laissé un *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522), un *Examen novarum doctrinarum pro elucidatione veritatis evangelicae* (1523), un *De vita christiana* (1524), un *De vera libertate evangelica* (1525), un *De imploratione sanctorum et eorum suffragiis* (1524) et une *Traductio Sathanae* (1525). M. K. cite ces textes d'après l'édition d'Ingolstadt 1543, sauf pour le *Scrutinium* (éd. U. SCHMIDT, 1922). Il étudie quelques points de doctrine intéressant spécialement la controverse avec les Réformateurs : le caractère surnaturel et la structure hiérarchique de l'Église, la place du concile à côté du pape, le sacerdoce des fidèles et le sacerdoce proprement dit, le pouvoir du magistère de l'Église et ses rapports avec l'Écriture, son pouvoir de gouvernement et la « liberté chrétienne ». En appendice, M. K. publie un texte inédit, montrant comment Schatzgeyer comprenait cette liberté chrétienne dans le cas du religieux, du *monasticus*, d'après *Munich Staatsbibl. lat. 18204*, f. 51-52 (et une autre copie *ibid. 18505*, f. 70-71). F. V.

3239. K. DEURINGER. *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca* (Freiburger theologische Studien, 75). — Freiburg i. Br., Herder, 1959 ; in 8, XXIII-227 p. Mk. 16.

Cet ouvrage se présente comme une série de monographies sur quelques-uns des théologiens, ou plus exactement des moralistes, qui ont illustré l'école de Salamanque à son époque la plus florissante, le XVIe siècle. Certaines de ces monographies appartiennent au cadre chronologique de ce *Bulletin* : ce sont celles qui ont trait à Cajetan († 1534), François de Vitoria († 1546), Dominique de Soto († 1560), Melchior Cano († 1560). De peu postérieurs à ceux-ci viennent ensuite Barthélemy de Medina († 1580), puis Dominique Bañez († 1604). M. D. s'étend surtout sur Dominique de Soto et son commentaire de la *II^a II^ae* de saint Thomas, et ensuite sur son opuscule *In causa pauperum deliberatio* (Salamanque 1545). Cette pléiade relativement homogène permet à M. D. de proposer une vue synthétique des positions fondamentales de l'école de Salamanque, dont il souligne surtout la doctrine sur le devoir de charité — devoir « anticapitaliste » — et sur le sujet de ce devoir qu'est l'individu et non une quelconque administration étatisée. En appendice, M. D. publie quelques textes : le *Commentarium in II^am II^ae* de Dominique de Soto, q. 32, *De eleemosyna*, datant de 1539-40, d'après *Vat. Ottob. lat. 782*, intéressant en raison de corrections dues à la main de Dominique lui-même ; puis la question correspondante du *Commentarium* de Melchior Cano, datant de 1544, d'après *Vat. lat. 4647* et *Barcelone-San Cugat Colegio Maximo Soc. Iesu* (sans cote) ; et enfin la même question encore du *Commentarium* de Barthélemy de Medina, datant de 1572, d'après *Vat. Ottob. lat. 288*. F. V.

3240. J. L. Murphy. *The Notion of Tradition in John Driedo.* Dissertatio (Pontificia Universitas Gregoriana). — Milwaukee, Seraphic Press, 1959; in 8, xiv-321 p. Dl. 3.

M. M. s'est arrêté surtout à l'œuvre principale du théologien de Louvain Jean Driedo († 1535), le *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533). En certains cas, il a recouru en outre au *De libertate christiana,* au *De captivitate et redemptione humani generis* et au *De gratia et libero arbitrio.* L'exposé se déroule selon un plan assez classique. D'abord une synthèse biographique et bibliographique ; puis des chapitres sur les emplois très variés du mot *traditio* par Driedo, sur les rapports entre l'Écriture et la tradition (la première étant « all-inclusive » et la seconde n'étant pas comprise comme source extra-scripturaire), sur le magistère de l'Église et le développement doctrinal. L'analyse finale de la pensée de Driedo (p. 230-247) nous a paru faite en fonction des notions devenues classiques dans les traités *De fontibus revelationis.* La suite du volume (p. 248-284) passe en revue les opinions que les théologiens ultérieurs se sont faites de Driedo en la matière. Des appendices fournissent une analyse succincte du *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* et des aperçus sur « tradition » et sur « foi et morale » au concile de Trente. F. V.

3241. S. E. Lehmberg. *Sir Thomas More's Life of Pico della Mirandola.* — Studies in the Renaissance 3 (1956) 61-74.

Si la vie de Jean Pic, écrite par Thomas More en 1504, n'est guère qu'une traduction anglaise de la biographie latine écrite par le neveu de Pic, Jean-François, en tête de l'édition des œuvres de son oncle, elle n'en est pas moins révélatrice de la mentalité de More à cette époque où il se disposait à quitter la chartreuse de Londres et à prendre femme. Il semble bien que l'exemple de Pic, resté pieux laïc dans le monde, n'ait pas été étranger à cette orientation de sa vie. Quelques changements introduits dans le texte de Jean-François Pic trahissent une certaine réticence à l'égard de l'étendue de l'autorité papale : More préfère parler simplement de l'autorité de l'Église. On y décèle aussi sa répugnance envers les charges officielles et la vie de cour. Les autres modifications sont moins significatives : More supprime des réflexions personnelles de Jean-François Pic ou adapte son texte à sa destinatrice, la religieuse Joyce Leigh, pour laquelle il voulait mettre en relief surtout le côté édifiant de la vie de Pic de la Mirandole. H. B.

3242. R. J. Schoeck. *More's Attic Nights: Sir Thomas More's Use of Aulus Gellius' « Noctes Atticae ».* — Renaissance News 13 (1960) 127-129.

M. Sch. signale plusieurs allusions aux *Noctes atticae* dans les œuvres de Thomas More ; ce qui prouve qu'Aulu-Gelle faisait partie de ses auteurs familiers. H. B.

3243. R. J. Schoeck. *Aulu Gellius: A Post-Praefatio.* — Renaissance News 13 (1960) 232-233.

Addition à un article précédent sur l'utilisation d'Aulu-Gelle par Thomas More (voir *Bull.* VIII, no 3242). M. Sch. signale cette utilisation également chez quelques écrivains du cercle More-Érasme, entre autres chez Jean Louis Vivès, dans son commentaire sur le *De civitate Dei,* et chez Guillaume Budé. H. B.

3244. J. Crossett. *Two Notes on More's « Utopia ».* — Notes & Queries 205 (1960) 366-367.

La première note ajoute un rapprochement entre Thomas More et Hérodote pour un passage où le P. E. Surtz (*The Praise of Pleasure* ; voir *Bull.* VIII, n° 2117) a bien vu que la source directe était plutôt Érasme. La seconde signale un membre de phrase (*Utopia* II, 4 : *has intercapedines plerique impendunt literis*) omis dans la traduction anglaise de Ralph Robinson parue en 1551.
H. B.

3245. R. Pineas. *Erasmus and More : Some Contrasting Theological Opinions.* — Renaissance New 13 (1960) 298-300.

M. P. énumère quelques points de doctrine sur lesquels More ne croyait pas pouvoir suivre Érasme, sans cependant taxer d'hérétique l'attitude de son ami : le culte des reliques, les pèlerinages, l'intercession des saints, les miracles actuels, les vœux de religion, le célibat ecclésiastique, la lecture de la Bible, etc.
H. B.

3246. L. Bouyer. *Erasmus and the Humanist Experiment.* Translated into English by F. X. Murphy C. SS. R. — London, G. Chapman, 1959 ; in 8, 220 p. Sh. 18.

3247. L. Bouyer. *Erasmus and His Times.* Translated by F. X. Murphy C. SS. R. — Westminster (Maryland), Newman Press, 1960 ; in 8, 220 p. Dl. 3.75.

Traduction de l'original français recensé *Bull.* VII, n° 1956.

3248. M. Santoro. *Pace e guerra nel pensiero di Erasmo.* — Giornale ital. Filol. 6 (1953) 334-352.

M. S. rappelle les sentiments d'aversion envers la guerre que manifesta Pétrarque à maintes reprises. Les humanistes héritèrent de cette attitude et, parmi eux, en y ajoutant d'autres influences plus immédiates, Érasme. On connaît, parmi les *Adagia*, l'ampleur que prit le *Dulce bellum inexpertis*. La guerre est essentiellement inhumaine, elle est inutile et antisociale. Peut-il y avoir une guerre juste ? Érasme ne trouve aucun argument, ni théologique, ni juridique qui puisse justifier la guerre entre chrétiens. A ceux-ci une seule guerre est permise : celle qu'ils ont à mener contre les vices et les passions. Si la condamnation de la guerre est radicale, l'amour de la paix n'est pas moins absolu. La paix est *bonarum rerum et parens... et nutrix.* Mais Érasme n'est pas un utopiste. Il connaît la faiblesse humaine et sait que la guerre est parfois inévitable. Le principe est qu'un *doctor vere christianus numquam bellum probat, fortassis alicubi permittit sed invitus ac dolens.* Il faut tout faire pour l'abréger et limiter ses dégâts. L'humaniste décoche ses flèches contre les théologiens qui flattent les ardeurs belliqueuses des princes. Le cas de la guerre contre les Turcs est tout différent. Mais, même ici, Érasme préfère la conquête spirituelle et il préconise l'unité solide des chrétiens qui suffirait à détourner l'ennemi de ses desseins offensifs. Sa foi dans l'idéal chrétien et dans la valeur de la culture humaniste est à la base de cette attitude résolument pacifiste.
H. B.

3249. A. Casadei. *Lettere del Cardinale Gasparo Contarini durante la sua legazione di Bologna (1542).* — Archivio stor. ital. 98 (1960) 77-130, 220-285.

Le regretté C. annonce modestement qu'il n'a l'intention que d'apporter un tardif appendice à l'œuvre toujours valable de F. Dittrich sur Contarini, en publiant une collection de lettres du cardinal pendant sa brève légation de cinq mois à Bologne, de mars 1542 à sa mort le 24 août. Ces lettres sont tirées des registres originaux conservés dans *Parme Bibl. Palat. 1031* et *1032*. L'éditeur les reproduit toutes, sauf celles qui ont déjà été publiées ou lui ont paru sans intérêt. La collection en compte 225. Si elles n'ont guère d'importance au point de vue des idées religieuses de leur auteur et de l'histoire doctrinale de l'époque, elles permettent de compléter le portrait du cardinal et de saisir sur le vif maints traits de son caractère. H. B.

3250. D. Iparraguirre S. J. *Francisco de Vitoria*. Una teoría social del valor económico (Publicaciones de la Universidad de Deusto, serie I, 8). — Bilbao, Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, 1957 ; in 8, 103 p.

Un tiers de cette brochure est employé à reproduire et à traduire en espagnol les textes de François de Vitoria cités au cours de l'exposé, d'après l'édition du P. V. Beltrán de Heredia O. P. L'exposé proprement dit contient des notes sur la biographie de François, d'autres sur les doctrines économiques du XVIe siècle, et enfin un exposé de la doctrine de François sur la « valeur économique ». L'auteur fait remarquer que, dans l'appréciation de la valeur de certains biens et de certains services, François de Vitoria a innové en introduisant le facteur social. Il n'a pas été logique cependant avec ses propres principes, faisant de-ci de-là des concessions aux idées reçues de son temps. F. V.

3251. H. Lutz. *Conrad Peutinger*. Beiträge zu einer politischen Biographie (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg, Schriftenreihe des Stadtarchivs Augsburg, 9). — Augsburg, Verlag Die Brigg, 1958 ; in 8, xv-421 p. Mk. 38.

La physionomie de Conrad Peutinger († 1547) intéresse non seulement l'histoire locale d'Augsbourg, mais celle des débuts de la Réforme. En fait, politique et controverses religieuses sont si étroitement liées durant la première moitié du XVIe siècle dans l'Allemagne méridionale que M. L. ne peut entièrement les dissocier dans les contributions qu'il apporte ici à la biographie de son héros. Il distingue en celle-ci deux étapes : l'*aetas Maximiliana*, qui correspond à la jeunesse et à la maturité de Peutinger et qui s'achève à la mort de l'empereur Maximilien († 1519) ; puis celle qui va de cette date à la diète d'Augsbourg (1530). Il était présent à la diète de Worms (1521) et prit une part active à l'évolution politique, sociale, économique et religieuse d'Augsbourg, notamment durant la « guerre des paysans ». — En appendice, M. L. publie une série de documents provenant soit des Archives, soit de la Bibliothèque d'Augsbourg. F. V.

3252. W. Lampen O. F. M. *Maria van Oisterwijk*. — Brabantia 8 (1959) 34-42.

En 1531 le chartreux Gérard Kalckbrenner fit paraître à Cologne un recueil anonyme intitulé *De rechte wech zo der evangelischen volkomenheit durch eynen erluchten frundt gotz...* Il contenait différents traités et exercices spirituels ainsi que des lettres de l'auteur anonyme. Le P. L. veut montrer que cet auteur est Marie d'Oisterwijk, qui vécut au béguinage d'Oisterwijck et se retira à la

fin de sa vie aux environs des chartreux de Cologne. Elle y mourut en 1547. Différents indices tirés de cette édition (dont on ne connaît plus actuellement que trois exemplaires) et de témoignages plus ou moins contemporains appuient cette attribution. Le P. L. cite de larges extraits du traité et en esquisse la doctrine spirituelle, proche de celle d'un traité contemporain : *De Peerle.* H. B.

3253. L. HANKE. *Aristotle and the American Indians.* A Study in Race Prejudice in the Modern World. — London, Hollis & Carter, 1959 ; in 8, x-164 p. Sh. 18.

M. H. a étudié un aspect intéressant de la conquête espagnole dans les Indes occidentales : la conviction, provenant d'Aristote, d'un droit naturel à l'esclavage des Indiens. On sait qu'à ce propos un débat mit aux prises, de 1547 à 1551, le dominicain Barthélemy de Las Casas († 1566), apôtre des Indiens, et Jean Ginés de Sepúlveda († 1573), humaniste espagnol, disciple d'Aristote et auteur d'un *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (trad. A. LOSADA, Madrid 1951). Ce débat, qui eut comme théâtre Valladolid, n'aboutit pas à donner pleine victoire à Las Casas. Celui-ci continua cependant à poursuivre la mission qu'il s'était donnée, mais il mourut avant que parussent les ordonnances de 1573, sorte de compromis entre ses idées et celles de Sepúlveda. La suite du volume examine l'évolution des idées en la matière depuis la fin du XVIe siècle jusqu'à nos jours. On remarque un appendice (p. 119-122) sur les sources utilisées par l'auteur, sources parfois inédites. F. V.

3254. H. STRIEDL. *Der Humanist Johann Albrecht Widmanstetter (1506-1557) als klassischer Philologe.* — Festgabe der Bayerischen Staatsbibliothek Emil Grotzl zum 75. Geburtstag (Wiesbaden 1953) 96-120.

Jean Albert Widmanstetter, connu aussi sous son nom d'humaniste Joannes Lucretius Oesiander, occupa une place éminente parmi les orientalistes de son temps. On lui doit, entre autres, l'édition syriaque du Nouveau Testament (Vienne 1555). M. S. retrace sa carrière de philologue, en exploitant les sources de l'histoire intellectuelle napolitaine pendant la première moitié du XVIe siècle. En effet, Oesiander, venu en Italie en 1527 pour se perfectionner dans les études classiques et les langues orientales, arriva à Naples au printemps de 1530. Il fut vite agrégé au groupe de l'Académie Pontanienne. Il occupa une chaire de grec et l'on conserve à Munich les matériaux de son enseignement sur l'*Iliade.* Il se lia d'amitié avec Gilles de Viterbe (avec lequel il étudia ensuite l'arabe à Rome), Pisanelli, Augustin Nifo et surtout Jérôme Seripando. H. B.

3255. H. STRIEDL. *Die Bücherei des Orientalisten Johann Albrecht Widmanstetter.* — Serta Monacensia Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruss dargebracht. Herausgegeben von H. J. KISSLING und A. SCHMAUS (Leiden, E. J. Brill, 1952 ; in 8, VII-244 p.) 200-244.

A la mort de l'humaniste Widmanstetter en 1557 il existait un catalogue de sa riche bibliothèque. Il est malheureusement perdu. Aussi M. S., abandonnant la tâche illusoire de le reconstituer, s'attache plutôt à suivre l'histoire de la collection jusqu'à nos jours. Cette histoire se marque surtout, hélas, par des amputations et des pertes successives. Héritée par les trois filles de Widmanstetter, la bibliothèque fut acquise en bloc dès 1558 par le duc Albert V de Bavière et devint le noyau de la Bibliothèque palatine de Munich. Déjà alors

on constate des pertes. Des prêts, des vols, des disparitions, des mauvaises gestions ne firent que l'entamer peu à peu, jusqu'à la deuxième guerre mondiale, qui fut surtout funeste aux imprimés. L'étude très fouillée de M. S. permet de s'en rendre compte sur le vif. Ses investigations ont réussi à retrouver quelques égarés. Nous ne pouvons le suivre dans ces détails. La collection des manuscrits hébraïques était particulièrement considérable. On trouvera ici pour la première fois le relevé des actes, notices, lettres, manuscrits et fragments contenus dans les *Oefeleana* de la Bayerische Staatsbibliothek (p. 220-230).
H. B.

3256. H. Striedl. *Geschichte der Hebraica-Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek.* — Orientalisches aus Münchener Bibliotheken und Sammlungen. Herausgegeben von H. Franke (Wiesbaden, F. Steiner, 1957 ; in 8, vii-87 p. et 49 pl.) 1-37 et 8 pl.

La formation de la collection hébraïque de la Bibliothèque de l'État à Munich (400 manuscrits et 3000 imprimés) est due surtout à l'acquisition par le duc Albert V, en 1558 et 1571, des bibliothèques de Jean Albert Widmanstetter et Jean Jacques Fugger. De l'histoire de ce précieux dépôt nous ne retiendrons ici que les pages (2-20) que M. S. consacre à retracer la carrière intellectuelle du premier (1506-1557). En le suivant aux universités de Tubingue, Fribourg, Heidelberg et Bâle, ensuite à Turin, Naples et Rome, puis dans ses différentes fonctions administratives en Bavière et en Autriche, il met en relief sa formation et ses talents d'orientaliste, en relations avec les principaux maîtres du temps, entre autres Gilles de Viterbe et Jérôme Seripando. On trouvera ici quelques détails supplémentaires à ce qu'a déjà dit M. S. sur ce sujet (voir *Bull.* VIII, n°s 3254-3255).
H. B.

3257. *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma* (Quaderni di « Belfagor », 1). — Firenze, Vallecchi, 1948 ; in 4, viii-150 p.

Le directeur de ces nouveaux *Quaderni*, c'est-à-dire M. L. Russo, a fait précéder ce recueil d'études historiques sur le concile de Trente d'un « avertissement » où le lecteur apprend que l'équipe de collaborateurs entend faire œuvre d'historiens désintéressés et non inféodés à une propagande ou à une apologétique. En ce sens, cette équipe n'entend pas nier à priori les valeurs religieuses, mais relever d'une culture « laïque ». Quiconque, même dans l'Église, a quelque peu le sens historique ne peut qu'approuver ce dessein, tout en regrettant que des circonstances malheureuses aient donné à cet « avertissement » un ton de manifeste. Quant aux *Contributi* de ce recueil, ils sont dus à E. Garin (aspirations à la réforme de l'Église au XVe siècle), D. Cantimori (espérances conciliaires à la même époque en Italie), G. Miegge (aspirations des Églises nationales au concile de Trente), A. C. Jemolo (Trente et le mariage), G. Getto (littérature ascétique et mystique en Italie à l'époque de Trente), L. Firpo (l'utopie politique dans la Contre-Réforme italienne), G. Spini (la science historique dans la Contre-Réforme italienne), L. Salvatorelli (Paul Sarpi). On le voit, il s'agit d'études évidemment limitées et fragmentaires ; mais certaines d'entre elles se font remarquer par leur information documentaire ou par la compétence de leurs auteurs.
F. V.

3258. R. Varesco O. F. M. *I Frati Minori al Concilio di Trento.* — Archivum francisc. histor. 41 (1948) 88-160 ; 42 (1949) 95-158.

Des études de B. Oromi et de L. Spätling ont été consacrées à ce sujet (voir *Bull.* VI, nos 954, 955, 1589) ; mais celle du P. V. est incomparablement plus complète et doit être consultée si l'on veut une documentation puisée aux sources imprimées et manuscrites. F. V.

3259. B. Korošak O. F. M. *Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud auctores Ordinis Fratrum Minorum qui Concilio Tridentino interfuerunt* (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, 6). — Romae, Academia Mariana Internationalis, 1958 ; in 8, xvi-146 p.

Plusieurs travaux encore récents ont eu pour objet l'activité des Franciscains au concile de Trente (voir *Bull.* VI, nos 954, 955, 1589 ; VIII, no 3258) ; le P. K. s'en sert pour aborder le point particulier qui fait l'objet de son étude, tout en leur apportant des précisions ou des compléments nouveaux. Passant ensuite à la doctrine sur l'immaculée conception, il examine les positions en présence avant le concile de Trente, puis au concile, et enfin après le concile. L'examen proprement dit de la Ve session, celle qui eut pour objet le péché originel, est bien documenté, quoique dépourvu de développement : il en ressort que les Franciscains du concile étaient unanimes à admettre la préservation du péché originel ; quant au mode de cette préservation, les documents sont trop insuffisants pour apporter quelque lumière. En appendice, le P. K. publie quelques textes : une lettre du cardinal Marinus Grimani à Matthieu Gibertus (Venise, 4 janvier 1526, d'après *Vat. Arch. secr.*, *Lettere dei Vescovi*, vol. 1, f. 21), des *scholia*, peut-être d'André de Vega, sur la *IaIIae* de la Somme théologique, q. 81, a. 3 (*Vat. lat. 4630*, f. 245-246), un *De peccato originali*, sans doute de Jacques Lainez S. J. (*Dillingen Kreis- u. Studienbibl. XV. 246*, f. 11-12) et une *Constitutio* de Grégoire XIII (de 1577). F. V.

3260. J. I. Tellechea Idigoras. *Un voto de Fr. Bartolomé de Carranza, O. P., sobre el sacrificio de la misa en el Concilio de Trento.* — Scriptorium Victoriense 5 (1958) 96-146.

M. T. examine d'abord, parmi les écrits du dominicain Barthélemy de Carranza sur le sacrifice de la messe, ses commentaires de saint Thomas. Un *votum* présenté au concile de Trente en 1551 en est éclairé : Barthélemy y insiste notamment sur le caractère sacrificiel véritable de la messe et de la dernière cène. Plus tard, en 1555, vint un *Modus catholicus et perutilis audiendi missam* (une copie en existe dans *Rome Vallic. K. 43*) ; en 1558, un commentaire sur le Catéchisme chrétien ; enfin un *Articulus de sacrificio missae*, développement du *votum* examiné au concile, dont il reste deux recensions différentes et postérieures à Trente (vers 1565 et 1572 : *Rome Vallic. K. 41* et *K. 39*). L'orthodoxie foncière de Barthélemy, qui fut suspectée on le sait, se trouve établie par l'analyse que donne M. T. de ces textes et de leur doctrine. En appendice, édition du Commentaire sur saint Thomas, article 4 : *An hoc sacramentum nominetur pluribus nominibus*, d'après *Vat. lat. 4646*, f. 101-103 ; et ensuite, édition du même article d'après *Madrid, Real Acad. Historia, Proceso de Carranza, II*, f. 426-428, texte revu, présenté par Carranza lors de son procès. F. V.

Tables

I. TABLE DES NOMS

La PETITE CAPITALE désigne les *auteurs* et *personnages anciens et médiévaux*, les *conciles* (voir à CONCILES), *écoles* (voir à ÉCOLES), *courants doctrinaux* (par ex. ARISTOTÉLISME, AUGUSTINISME, etc.), *universités* (voir à UNIVERSITÉS), *hérésies*, *sectes religieuses*. Les auteurs sont classés par ordre alphabétique des prénoms ; pour le XVI[e] siècle, par ordre alphabétique des noms. Lorsque des subdivisions sont nécessaires pour les doctrines d'un auteur, le plan suivi est celui de la *Table des doctrines*.

L'*italique* désigne, outre les *écrits anonymes*, les *travaux recensés* dans le *Bulletin*. Ces travaux sont indiqués d'un mot tiré, autant que possible, de leur titre même (nom de l'auteur étudié ou, à son défaut, de la doctrine) et suivi du n° du *Bulletin*, en italique également.

Le caractère ordinaire désigne les auteurs modernes. Les n[os] en caractère ordinaire qui les accompagnent renvoient à de simples citations.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

U

V

X

Y

Z

II. TABLE DES DOCTRINES

Plan de la TABLE DES DOCTRINES :

Introduction à la Théologie : Notions générales, Rapports théologie-sciences.
Révélation : Apologétique, Écriture, Tradition.
Dieu : Généralités, Connaissance de Dieu, Existence de Dieu, Nature de Dieu.
Trinité : Trinité en général, Père, Verbe, Esprit-Saint.
Création : Création en général, Anges et démons, Homme, Providence.
Surnaturel : Élévation primitive, Chute originelle, Prédestination, Grâce, Vertus théologales, Dons du Saint-Esprit.
Christ : Généralités, Incarnation, Rédemption, Mariologie.
Église : Église en général, Constitution hiérarchique, Relations Église-État.
Sacrements : Sacrements en général, Baptême, Confirmation, Eucharistie, Pénitence, Extrême-Onction, Ordre, Mariage.
Fins dernières : Eschatologie, Béatitude et vision de Dieu, Purgatoire-Enfer.
Morale générale : Généralités, Actes humains, Normes de moralité.
Vertus et péchés : Vertus et péchés en général, Vertus et péchés en particulier.
Morale sociale et politique : Famille, État, Communauté internationale.
Ascétique, spiritualité et mystique : Ascèse et spiritualité, Mystique.

Sous le titre *Généralités*, on comprend les études d'ensemble et les aperçus d'ordre général. Sous un même titre, après l'indication des études englobant une période (par ex. : antiquité, XIIe s., etc.), on suit l'ordre alphabétique des auteurs ou des titres pour les anonymes. Lorsque ces derniers ne peuvent être désignés que par la cote du manuscrit étudié, celle-ci est placée à la fin de la liste alphabétique.

INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE

Notions générales.

Rapports théologie-sciences.

RÉVÉLATION

Apologétique.

Écriture.

Tradition.

DIEU

Généralités.

Connaissance de Dieu.

Existence de Dieu.

Nature de Dieu.

TRINITÉ

Trinité en général.

Verbe.

Esprit-Saint.

CRÉATION

Création en général.

Anges et démons.

Homme.

Providence.

SURNATUREL

Élévation primitive.

Vertus théologales.

Dons du S. Esprit.

CHRIST

Généralités.

Incarnation.

Rédemption.

Mariologie.

ÉGLISE

Église en général.

Constitution hiérarchique.

Relations Église-État.

SACREMENTS

Sacrements en général.

Baptême.

Confirmation.

Eucharistie.

Pénitence.

Extrême-Onction.

Ordre.

Mariage.

FINS DERNIÈRES

Eschatologie.

Béatitude et vision de Dieu.

Purgatoire, Enfer.

MORALE GÉNÉRALE

Généralités.

Actes humains.

Normes de moralité.

VERTUS ET PÉCHÉS

Vertus et péchés en général.

Vertus et péchés en particulier.

MORALE SOCIALE ET POLITIQUE

Famille.

État.

Communauté internationale.

ASCÉTIQUE, SPIRITUALITÉ, MYSTIQUE

Ascèse et spiritualité.

Mystique.

III. TABLE DES MANUSCRITS

ERRATA

P.	22, l. 1	*au lieu de*	V^e^	*lire*	VIIe
P.	70, l. 40	»	es	»	les
P.	116, l. 5	»	*initia H*	»	*initia*
P.	149, l. 47	»	*Omnimola*	»	*Omnimoda*
P.	164, l. 17	»	Mélanchton	»	Mélanchthon
P.	175, l. 3	»	R. C. Connolly	»	R. H. Connolly
P.	210, l. 37	»	n° 197	»	n° 917
P.	237, l. 13	»	Janssen	»	Jansen
P.	251, l. 45	»	prit	»	prît
P.	280, l. 8	»	R. P. de Mahuet	»	J. de Mahuet
P.	285, l. 38	*après*	basée sur	*ajouter*	*Dublin Trinity College C. 3. 13*
P.	293, l. 33	*au lieu de*	Huyben	*lire*	Huijben
P.	329, l. 35	»	Oldaric	»	Odalric
P.	330, l. 12	»	Abélard	»	Adélard
P.	343, l. 28	»	n° 161	»	n° 163
P.	348, l. 38	»	Battaghia	»	Battaglia
P.	382, l. 12	»	a problématique	»	la problématique
P.	396, l. 17	»	Asssice	»	Assise
P.	408, l. 30	»	augustienne	»	augustinienne
P.	409, l. 38	»	*humanae*	»	*humana*
P.	412, l. 18	»	1954	»	1958
P.	412, l. 22	»	*Bodl. Mus.*	»	*Bodl. e Mus.*
P.	428, l. 19	»	H. E. Allen	»	H. M. Allen
P.	432, l. 8	*supprimer*	dans HARPSFIELD, *Life and Death of*		
P.	436, l. 31	*au lieu de*	Salaveri	*lire*	Salaverri
P.	437, l. 17	»	sur on	»	sur son
P.	448, l. 30	»	Labhart	»	Labhardt

P. 553, l. 5	*au lieu de*	*Feria*	*lire*	*Fiera*
P. 558, l. 19	»	de Bruyn	»	de Bruin
P. 593, l. 30	»	pe	»	de
P. 597, l. 16	»	Société	»	Société française
P. 605, l. 7	»	Furmann	»	Fuhrmann
P. 610, l. 24	»	intériosisation	»	intériorisation
P. 681, l. 7	»	le D. P.	»	le P. D.
P. 804, l. 25	»	Russel-Smith	»	Russell-Smith
P. 812, l. 36	»	Rupper	»	Ruppel
P. 831, l. 9	»	J. Jouassard	»	G. Jouassard
P. 834, l. 8	»	*négative*	»	*negative*
P. 878, l. 7	»	in	»	en
P. 893, l. 35	»	L'épître à Eutychès et le *Rotulus* de Ravenne ne sont pas de lui.	»	L'épître à Eutychès est entièrement de lui, mais il n'est pas l'auteur du *Rotulus* de Ravenne.
P. 909, l. 11	»	*of the Liturgy*	»	*on the Liturgy*
P. 909, l. 29	»	2995	»	2959
P. 938, l. 18	»	l'auteur doit être un disciple de S. Anselme au début du XIIe siècle.	» » »	l'auteur, selon lui, ne peut être un disciple de S. Anselme, mais bien Raban Maur.
P. 960, l. 28	»	manuscrut	»	manuscrit
P. 993, l. 8	»	*Gotteschau*	»	*Gottesschau*
P. 1016, l. 1	»	B. Oromi	»	G. M. Pou y Martí

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*